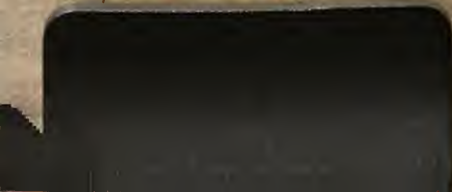


MANVALE THOMISTARVM

SEV

BREVIS THEOLOGIÆ CVRSVS,

Ingratiam, & commodum studentium editus,

AB ADM. REV. PATRE

F. IO: BAPTISTA GONET

Biterrensi, Ordinis FF. Prædicatorum, Prouinciæ Tolosanæ, strictioris Obseruantiæ, in Accademia Burdigalensi Antecessore.

TOMVS TERTIUS.

Admodum Reuerendo Patri

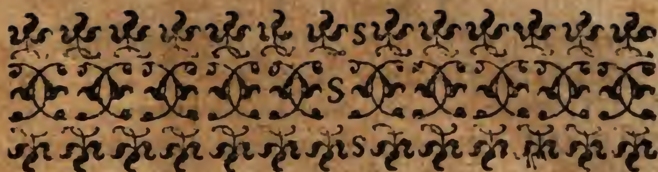
F. DOMINICO MARIÆ SANTINO AB ÆXIO,

Ordinis Prædicatorum Sac: Theol: Magistro, ac Almi Conuentus S. Dominici de Bononia Priori.

BONONIÆ, M DC. LXXXI.

Typis Iosephi Longi. *Superiorum Permissu.*





INDEX.

TOMI TERTII.



vo-

Sol-

FINIS.

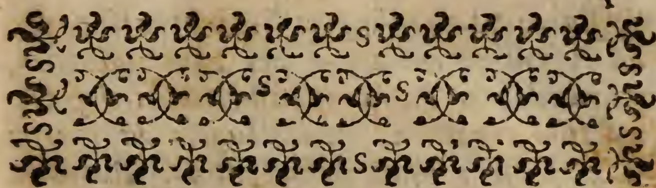
Vid. D. Fulgentius Orighetus Cler. Reg. S. Pauli, & in Metropol. Bonon. Eccles. Pœnitentiarius pro Eminentiss. ac Reuerendiss. D. D. Hieronymo Boncompagno, Archiep. Bonon. & Principe.



Imprimatur

Fr. Thomas Raineri de Forliuio Vicarius Generalis S. Officij Bononiæ.

SA-



SECVNDA PARS MANVALIS THOMISTARVM. DE DEO

Vt vltimo Fine, & Medijs ad illum Conducentibus.

PRÆFATIO.

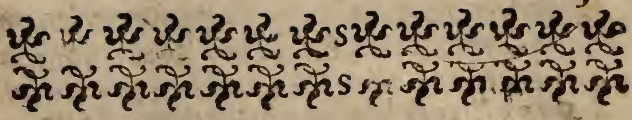


IONYSIVS cap. 4. libri de diuinis nominibus ſapienter docet, Dei amorem, motum efficere orbicularem, ſeu circulum admirabilem, dum extra ſe ſuam effundit beneficentiam n res creatas, noſque ſuæ bonitatis illecebris ſuauiſſimè pellicit & trahit ad ſeipſum, qui eſt rerum omnium principium

& finis; vt ab ipſo egreſſi per creationem, ad ipſum regrediamur per beatitudinem, quam idcirco Picus Mirandulanus definit reditum creaturæ intellectualis ad ſuum principium. Vnde poſtquam D. Thomas prima parte ſuæ ſummæ, Deum vt in ſe vnum & trinum, rerumque omnium creatarum principium conſiderauit, mox illum vt finem vltimum creaturæ rationalis contemplatur, & tractat de beatitudine, & medijs ad eius aſſecutionem conducentibus, nimirum de actibus humanis, de virtutibus ac donis in communi, de vitijs, & peccatis illis oppoſitis (cùm eadem ſit contrariorum ſcientia) de legibus, de gratia, & virtutibus in particulari, tum Theologicis, tum moralibus. De quibus etiam in hac ſecunda parte noſtri Manualis, ea qua poterimus breuitate & perſpicuitate diſſeremus tractatibus ſequentibus.



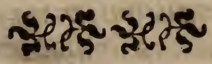
TRA-



TRACTATVS I.

DE

BEATITVDINE.

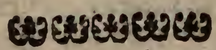


PRIVSQVAM de beatitudine, quæ est verus & vltimus hominis finis, disputemus, aliqua de vltimo fine in communi præmittenda esse censuimus.

CAPVT I.

De vltimo fine hominis in communi.

MVlta de fine in communi, quæ in Philosophia pertractari solent, hic prætermittimus, vt ad vtiliora progrediamur, & tres difficultates de fine vltimo resoluemus.



§. I.

Quæ actiones hominis sint propter finem, seu effectus finis?

NOtandum primò, actiones quæ ab homine procedunt esse duplicis generis, quædam dicuntur *actiones hominis*, aliæ appellantur *actiones humanæ*. Priores sunt quæ ab homine producuntur, sed tamen ipsi cum alijs ratione carentibus communes sunt. Posteriores verò vocantur illæ quæ sunt propriæ hominis, inquantum est homo, seu quæ conueniunt homini, inquantum differt à brutis: dupliciter autem homo differt à brutis in operando, primò quantùm ad substantiam operis, quia nimirum elicit operationes immateriales & intellectuales, quarum bruta capacia non sunt; secundò quantùm ad modum operandi, quia nempe mouet se non solum physicè & vitaliter, sicut bruta, sed etiam moraliter, agendo cum indifferentia, libertate, & dominio supra suos actos. Vnde duplici modo actiones ab homine procedentes possunt dici humanæ, videlicet quantùm ad substantiam, & quantùm ad modum. Primo modo omnes operationes procedentes à gradu intellectiuo, etiam quæ præueniunt omnem deliberationem rationis, dicuntur humanæ, secundo modo solæ actiones liberæ, seu deliberatæ. Ex quo intelliges, quadruplicis generis actiones in homine posse distingui. Quædam nec quoad substantiam nec quoad modum operandi humanæ sunt, sed purè brutales & animales,

Vt actiones corporeæ, quæ non procedunt ex deliberatione rationis. Aliæ sunt humanæ quoad substantiam, sed non quoad modum, cuiusmodi sunt omnes intellectiones, & volitiones necessariæ. Aliæ è contra sunt humanæ quoad modum, non quoad substantiam, vt actus comedendi, & bibendi, aliæq; actiones corporeæ, quæ fiunt cum deliberatione & imperio rationis. Aliæ denique quoad substantiam & modum humanæ sunt, vt omnes intellectiones aut volitiones liberæ.

Notandum secundò, plures esse actus a voluntate elicitos, quorum aliqui versantur circa finem obtinendum, vt simplex volitio, & intentio; alij circa finem iam obtentum, vt frùitio; alij circa media ad finem conducentia; vt electio, & vsus. De istis nulla est difficultas vel controuersia inter Theologos, manifestum enim est, illos esse propter finem seu effectus finis, cùm voluntas eligat media, & illis vtatur, vt finem consequatur; sed solùm de duobus prioribus, qui circa finem obtinendum, vel iam obtentum versantur. Vnde.

Dico primò, actus quibus voluntas fertur in finem nondum obtentum, vt simplex volitio; & intentio, sunt effectus finis. Ità communiter docent Theologi contra Vasquez, & Lorcam, qui docent finem solùm exercere suam causalitatem resqectu illorum actuum qui versantur circa media, non verò respectu illorum qui respiciunt finem.

Probatur primò conclusio ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 2. vbi sic ait: *influere causæ efficientis est agere, ita influere causæ finalis*

est appeti seu desiderari. Quibus verbis apertè docet, causalitatem finis consistere in hoc quod appetatur seu desideretur, siue in hoc quod ad sui amorem moueat & alliciat appetitum: Atqui bonitas finis non solùm mouet & allicit voluntatem ad electionem & vsum mediorum, sed etiam ad sui amorem & desiderium: Ergo non solùm electio & vsus mediorum, sed etiam amor seu volitio finis est effectus illius.

Probatur secundò: Amor seu simplex volitio finis (idem cum proportione de intentione dicendum) est actus voluntatis ab illa efficienter productus: Ergo est verè & propriè propter finem. Probatur consequentia, omne enim quod terminat causalitatem causæ efficientis, debet etiam terminare causalitatem finis, cùm finis sit prima omnium causarum, & agens intellectuale non agat, nisi motum à fine.

Dico secundò, actum delectationis & quietis in fine iam adepto, qui fruitio appellatur, non esse propriè propter finem.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 2. art. 6. ad 1. vbi docet delectationem non esse propter aliud, tanquam propter causam finalem, sed tanquam propter formalem, seu obiectiuam. Vbi non loquitur de delectatione obiectiua, quæ non ponit in numero cum fine, vt quidam interpretantur, sed de formali, cùm de ea loquatur, quæ est quietatio appetitus in bono.

Ratio etiam suffragatur, cùm enim delectatio seu quies naturaliter sequatur ad possessionem finis, & sit veluti corollarium & com-

ple-

plementum illius, non ponit in numero cum fine: Ergo ſicut finis non eſt propter finem, neque effectus eius, ita nec delectatio ſeu fruitio. Vnde illa non eſt rigorosè actus humanus, ſed meta & complementum actuum humanorum. Idem dicendum de amore beatifico, cùm ille non ſit in libera hominis poteſtate, nec homo ex deliberatione rationis, & electione voluntatis ad illum ſe moueat, & applicet, ſed ſpecialiter moueatur & applicetur à Deo, Quare non tam actus humanus, quàm omnium actuum humanorum fructus & corona dici debet.

Obijcies primò contra primam concluſionem: Fieri propter finem eſt fieri ex amore finis, cùm ſit primus amor finis: Ergo non fit propter finem, nec per conſequens eſt finis effectus.

Reſpondeo cum Carmelitis Salmanticenſibus, quod ſicut cùm dicitur accidentia operari in virtute ſubſtantiæ, v. g. calorem in virtute ignis, hoc reddit conſtructionem intranſitiuam, vt loquitur Caietanus, quia non eſt ſenſus quod agant per ſuperadditam aliquam virtutem, a ſubſtantia dimanantem, & in ipſa accidentia tranſeuntem, ſed quod agant per ſeipſa, vt ſunt virtutes à ſubſtantia dimanantes; illique ſubordinatæ. Ita ſimiliter, cùm dicitur primam volitionem fieri ex amore finis, id debet intelligi intranſitiuè, quia illa volitio eſt ipſe amor finis, non verò tranſitiuè, ita quod ſupponat alium amorem.

Obijcies ſecundò: Soli actus humani ſunt propter finem: Sed ſimplex volitio, & intentio finis, non ſunt actus humani: Ergo

non sunt propter finem. Minor probatur: *Illæ actiones proprie humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt*, vt ait S. Doctor hic artic. 1. Sed simplex volitio & intentio finis, non sunt ex deliberatione rationis; sicut enim consultatio non est de fine, sed de medijs, ita nec deliberatio: Ergo simplex volitio & intentio finis non sunt propriè actus humani.

Respondeo, permissa maiori, negando minorem, & ad eius probationem dico cum Conrado; quod deliberatio dupliciter vsurpari solet, nempe vel propriè & strictè, pro ea quæ ad electionem mediorum requiritur, & præsupponit intentionem finis: vel largè & communiter, pro ea scilicet quæ requiritur ad operandum bene vel male moraliter, ad quam sufficit facultas ad discernendum inter bonum & malum. Et de hac intelligi debet D. Thomas dum ait quod illæ actiones propriè humanæ dicuntur, quæ ex deliberata voluntate procedunt, non verò de prima.

Addo quod, actus etiam indeliberati & necessarij voluntatis, vel intellectus, possunt aliquo modo dici humani, non quidem simpliciter & absolutè, sed secundùm quid, nempè causaliter, & initiatiuè; quia quamuis non sint actus deliberati, sunt tamen principium & initium deliberationis. Sicut motus cordis est initiatiuè vitalis, non consummatiuè; quia licet in eo animal nondum perfectè se moueat, est tamen initium vitæ, seu actionum, in quibus animal se mouet.

Obijcies tertiò contra secundam conclusionem: D. Thomas hic artic. 1. ait quod omnes

actio-

actiones humanæ sunt propter finem: Sed fruitio seu delectatio de fine adepto est actio humana: Ergo est propter finem.

Respondeo primò negando minorem, vt enim supra dicebamus, fruitio non est rigorosè actus humanus, sed meta & complementum actuum humanorum.

Respondeo secundò, D. Thomam intelligendum esse de actionibus humanis quæ distinguuntur à fine, & ponunt in numero cum illo: fruitio autem seu delectatio, aut quies in fine iam adepto, non ponit in numero cum fine, sed est veluti eius complementum & corollarium: vnde sicut finis non est propter finem, ita nec actus fruitionis, delectationis, aut quietis in fine iam adepto.

Dices, Omne quod habet causam efficientem, habet etiam causam finalem, cùm efficiens non agat nisi motum à fine: Sed fruitio est actus voluntatis, ab illa efficienter productus: Ergo habet causam finalem, subindeque est propter finem.

Respondeo distinguendo maiorem: Omne quod habet causam efficientem, habet causam finalem, si non sit ipse finis, concedo. Si sit ipse finis, nego. Finis enim vt finis non habet causam finalem: v. g. si aliquis poneret rationem vltimi finis in contemplatione, ille actus haberet causam efficientem, sed non finalem, quia esset ipse finis.

Instabis, Voluntas delectatur de fine adepto, propter ipsum: Ergo delectatio voluntatis quiescentis in fine est propter finem.

Respondeo distinguendo Antecedens: Si ly *propter* dicat causam formalem concedo. Si

dicat causam finalem, nego. Solutio est D. Thomæ loco supra laudato.

§. II.

Vtrum quæcumque vult homo, velit propter vltimum finem formalem, seu propter beatitudinem in communi?

DIco primò, in omnibus quæ homo vult & operatur, non intendit formaliter vltimum finem formalem seu generalem, hoc est beatitudinem in communi, bene tamen interpretatiuè, & virtualiter.

Prima pars patet, experientia enim constat, quod intellectu non cogitante formaliter de beatitudine, sæpe voluntas operatur, & amat bona particularia. Secunda verò sic ostenditur: Tunc homo censetur interpretatiuè velle aliquid, quando appetit aliquid quod ex natura sua ordinatur ad illud, quamuis tunc de eo non cogitet: v. g. qui dat eleemosynam propter honestatem misericordiæ, nihil de Deo vel de beatitudine cogitans, censetur operari interpretatiuè propter Deum, & propter beatitudinem, quia ipsum bonum honestum quod expressè intenditur, ex natura sua refertur in Deum, & est medium quo tendimus in beatitudinem: Sed bonum particulare ex natura sua ordinatur ad vltimum finem formalem, & ad beatitudinem in communi, cùm sit veluti quædam eius inchoatio & participatio: Ergo quando homo bona particularia appetit, vult interpretatiuè vltimum finem formalem, seu beatitudinem in communi.

ni. Hinc SS. Patres & Philoſophi ſæpe dicunt, omnia quæ appetit homo, appetere vt felix & beatus ſit. Quod adeò verum eſt, vt D. Auguſtinus tractat. de Epicureis, & Stoicis cap. 3. dicat: *Qui malus eſt, malus non eſſet, niſi inde ſe beatum eſſe ſperaret.* Et ſer. 1. in Pſal. 118. *Beatum eſſe* (inquit) *tam magnum eſt bonum, vt hoc & boni velint & mali: Nec mirum quod boni propterea ſint boni: ſed illud eſt mirum, quod etiam mali propterea ſunt mali, vt ſint beati; nam quiſque libidinibus deditus vt luxuria, ſtupriſque corrumpitur, in hoc malo beatitudinem quærit.*

Tertia verò pars quæ aſſerit, hominem in omnibus quæ vult & operatur intendere beatitudinem, non ſolùm interpretatiuè, ſed etiam virtualiter, ſic probatur. Ex volitione finis vltimi in communi, ſeu beatitudinis, relinquitur in voluntate virtus ad appetendum finem proximum, & bona particularia: Ergo ea virtualiter appetit propter vltimum finem. Conſequentia patet, Antecedens verò docetur expreſsè à D. Thoma hic artic. 6. ad 3. vbi ait, quod *virtus primæ intentionis quæ eſt reſpectu vltimi finis, manet in quolibet appetitu cuiuſque rei, etiamſi de vltimo fine actu non cogitetur.* Et in 4. diſt. 49. qu. 1. art. 3. quæſtiunc. 4. ad 6. *Deſiderium beatitudinis* (inquit) *virtute eſt in omnibus deſiderijs, ſicut cauſa in effectu.* Ratio etiam id ſuadet: cùm enim intentio vltimi finis in communi, ſeu beatitudinis, ſit volitio finis generalis, eius influxus debet, virtualiter ſaltem, ſe extendere ad omnes volitiones ſecundarias; ſicut in-

fluxus primæ & vniuersalissimæ causæ efficientis, ad omnes in vniuersum effectus se extendit; influxus enim finis generalis, non minùs debet se extendere, quam influxus causæ efficientis vniuersalis.

Dices, ex hoc sequi nullum dari actum otiosum: Nam actus otiosus ille dicitur, qui caret fine, seu qui ad nullum finem ordinatur: At si omnis actio humana respiciat beatitudinem in communi, nulla erit quæ careat fine, seu quæ ad aliquem finem non ordinetur: Ergo nulla erit otiosa.

Sed nego sequelam, & ad eius probationem dico, actum humanum non dici otiosum ex eo quod non ordinetur ad vltimum finem formaliter, siue ad beatitudinem in communi, sed ex eo quod careat fine aliquo particulari & intermedio, ab operante præstituto.

Dico secundò: Homo in omni operatione humana agit, saltem virtualiter, propter aliquem finem vltimum materialem, seu in particulari, verum, vel apparentem. Ita communiter docent nostri Thomistæ, & sequitur euidenter ex dictis conclusione præcedenti; cùm enim intentio sit appetitus efficax finis, & illum vt futurum & obtinendum respiciat, non potest ferri in rem communem, vt omnino abstractam à subiecto, sed solùm in rem communem, vt in subiecto in quo re vera potest existere, vel existimatur posse existere: Ergo quotiescumque homo intendit finem vltimum formaliter, seu bonum vt sic, & beatitudinem in communi, de facto vult aliquem finem vltimum in particulari, applicando talem rationem boni vt sic, seu beatitudinis in commu-

muni, alicui rei in particulari, hoc est Deo, vel creaturæ, bono honesto, vel vtili, aut delectabili; licet per affectum inefficacem & simplicis complacentiæ, possit ferri circa rationem boni vt sic, & beatitudinem in communi abstractam ab omni subiecto.

§. III.

Vtrum voluntas possit simul intendere plures fines vltimos totales & adæquatos?

DIco primò, voluntas non potest efficaciter appetere duos vltimos fines totales & adæquatos. Ita D. Thomas hic art. 5. & Thologi communiter.

Probatur primò ratione quam habet in argumento, *sed contra:* Vltimus finis adæquatus & totalis habet totaliter dominari voluntati: Sed implicat duos esse fines qui totaliter voluntati dominentur, & quibus totaliter voluntas subijciatur & seruiat, iuxta illud Christi Matth. 7. *Nemo potest duobus dominis seruire*: Ergo repugnat dari plures vltimos fines totales & adæquatos.

Probatur secundò alia ratione quam habet in corpore eiusdem articuli: De ratione vltimi finis simpliciter est esse bonum perfectum, & satiatiuum totius appetitus hominis: At si essent duo vltimi fines simpliciter: neuter esset bonum perfectum, quia vni deficeret quod alter haberet; neuter etiam totum hominis appetitum satiaret, extra quemlibet enim aliud quippiam appeteret: Ergo repugnat dari duos vltimos fines simpliciter.

Pro-

Probatur tertiò: De ratione vltimi finis simpliciter est quod omnia ordinentur ad ipsum, ipse verò ad aliud non ordinetur: Sed repugnat dari duo bona huiusmodi, nam vel vnum ordinaretur ad aliud, vel non? Si ordinaretur, iam esset bonum subordinatum, non vltimus finis. Si non ordinaretur ad aliud, illud iam non esset finis vltimus, vtpote non subijciens omnia suæ ordinationi: Ergo repugnat duplex vltimus finis simpliciter. Vnde Gentiles qui plures Deos confingebant, rationem primæ causæ: & vltimis finis inter eos diuidebant, & vnũ pro vno bono largiendo, alium pro alijs colebant: v. g. Martem pro re militari, Apollinem pro scientia, Venerem pro generatione, Cererem pro terræ fœcunditate, vnũmquè ex illis Dijs pro arbitratù suo alteri subijciebant & subordinabant. Hinc Tertullianus in Apologetico; Romanorum superstionem in eligendis Dij deridens, bellissimè ait: *Apud vos de humano arbitratu diuinitas pensitatur: nisi homini Deus placuerit, Deus non erit; homo iam Deo propitius esse debebit.*

Dico secundò, potest aliquis tendere in duos vltimos fines adæquatos, si tendat in vnum efficaciter & absolutè, in alium verò inefficaciter & secundùm quid. Ita docent Martinez, Ildephonsus, & alij ex nostris Thomistis, & probant duplici exemplo, Primum est, quando quis existens in peccato mortali facit opus moraliter bonum, v. g. dat eleemosynam pauperi ex motiuo misericordiæ, per talem actum tendit in Deum velut in vltimum finem; quia cùm eleemosyna rite facta,

& quod-

& quodlibet bonum morale, deriuetur à Deo, vt naturæ ac boni honesti Authore, ex natura sua tendit, & facit tendere hominem in Deum, vt in vltimum finem naturalem; inefficaciter tamen, & secundùm quid, cùm per talem actionem non deserat creaturam, seu bonum proprium, & priuatum, ad quod tanquam ad finem vltimum per peccatum mortale conuersus est. Alterum exemplum est, quando quis existens in gratia; peccat venialiter; per peccatum enim veniale tendit in creaturam tanquam in finem vltimum, inefficaciter tamen, quia talis tendentia in creaturam, non sufficit vt illum auertat à Deo, quem respicit vt finem vltimum, per charitatem: Ergo tunc habet duos vltimos fines, vnum inefficaciter, alium efficaciter volitum.

Nec verum est quod ait Author Theologiæ mentis & cordis, nempe finem vltimum peccatoris bene agentis, & iusti venialiter peccantis, esse beatitudinem in communi, quam in omni actu incessanter inquirimus. Cùm enim appetitus hominis semper tendat in bonum, & illud importet existentiam, vel saltem ordinem ad illam, non potest efficaciter ferri in rem communem, vt omnino abstractam à subiecto, sed solùm in rem communem, vt in subiecto, in quo re vera potest existere, vel existimatur posse existere. Vnde quotiescumque homo intendit finem vltimum formalem, seu beatitudinem in communi, vult aliquem finem vltimum in particulari, applicando talem rationem felicitatis seu vltimi finis, alicui rei, seu aliquibus rebus, hoc est Deo, vel creaturæ, bono honesto, vtili,

vel delectabili, vt §. præcedenti ostendimus.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Homo mortaliter peccans, constituit vltimum finem in creatura, vt communiter docent Theologi contra Adrianum: Sed homo potest diuersa peccata mortalia, etiam disparate se habentia, committere, puta fornicationem, furtum, superbiam, subindeque diuersas creaturas inordinatè diligere: Ergo potest habere plures vltimos fines simpliciter.

Respondeo finem vltimum peccantis mortaliter, esse ipsummet peccatorem, aut bonum proprium & priuatum ipsius, ad quod omnia quæ vult ordinat; illam verò creaturam propter quam peccat mortaliter, esse dumtaxat finem proximum ad quem tendit, & à quo eius actus specificatur, vnde licet illa possit esse multiplex, non tamen propterea potest habere plures vltimos fines simpliciter. Solutio est D. Thomæ in 4. dist. 42. qu. art. 1. vbi sic ait: *Finis vltimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit, & ideò si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit vna; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit erunt plures*. Sed de hoc fusiùs in Tractatu de peccatis.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem: De ratione vltimi finis est quod sit summum bonum, satians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur: Ergo implicat quod dentur duo vltimi fines, quamuis vnus appetatur inefficaciter. Consequentia patet, quia si vnus continet omnem appetibilitatem, non relinquit in alio aliquid appetendum,

dum, & si omnia debent ordinari ad vnum, alius etiam ad ipsum ordinatur, & sic non potest esse finis vltimus, vt supra arguebamus.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo consequens: implicat quod dentur duo vltimi fines, in re existentes, concedo. In apprehensione hominis, nego. Itaque existentiæ vltimi finis repugnat existentia alterius vltimi: quia hoc esset destruere essentiam vltimi finis, de cuius ratione est, quod sit summum bonum, satians appetitum, & quod ad illum omnia alia ordinentur. Apprehensioni autem vltimi finis, non repugnat apprehensio alterius vltimi imperfecti, quia apprehensio non adeò efficax est, vt imperfectam contrariam secum non compatiatur; præsertim quando illæ cognitiones sunt in diuerso genere, & vna est practica, & alia purè speculatiua, vt contingit in proposito: nam peccans mortaliter, practicè iudicat vltimum finem esse bonum commutabilem, & speculatiuè esse Deum. Ex quo intelliges rationem a priori, cur homo non possit habere duos vltimos fines efficaciter volitos; bene tamen, si vnus appetatur efficaciter, & alius inefficaciter; quia nimirum duæ volitiones efficaces, requirunt duo iudicia practica de appetibilitate vtriusque finis, quæ sunt incompossibilis; ad duas autem volitiones, quarum vna sit efficax, & altera inefficax, sufficiunt duo iudicia, quorum vnum sit practicum, & alterum speculatiuum, quæ nullam habet inter se incompossibilitatem & repugnantiam.

CA-

CAPVT II.

De Beatitudine obiectiua.

MAnifestum est beatitudinem nostram obiectiuam; in nullo bono creato; sed in solo Deo consistere. Tum quia vltimus finis & primum principium sibi inuicem correspondent: Atqui esse primum principium soli Deo competit: Ergo & esse vltimum finem. Vnde in Apocalipsi dicitur Alpha & Omega, principium & finis, Tum etiam, quia beatitudo obiectiua est bonum perfectè satiatiuum hominis, subindeque vtriusque potentiæ in anima eius existentis, intellectus scilicet & voluntatis: At solus Deus potest intellectum hominis satiare, quantùm ad cognitionem veri; & volontatem eius, quantùm ad fruitionem boni: Ergo in illo solo beatitudo nostra obiectiua consistit. Maior constat, Minor etiam, quantùm ad vtramque partem, manifesta est; nam obiectum intellectus est vniuersale verum, & obiectum voluntatis vniuersale bonum: Verum autem & bonum vniuersale in solo Deo reperitur, non verò in aliqua creatura, quæ habeat solùm veritatem & bonitatem participatam, & ordinatam ad ipsum Deum, qui est fons totius veritatis & bonitatis: Ergo ille solus potest appetitum hominis satiare, quantùm ad cognitionem veri, & fruitionem boni. Vnde Augustinus lib. de moribus Ecclesiæ cap. 8. *Bonorum summa nobis Deus est, nobis summum bonum; nec infra remanendum nobis est, nec vltra quærendum;*

al-

alterum enim periculosum, alterum nullum est.

Eadem veritas magis declarari & illustrari potest, discurrendo per singula bona creata, quæ sunt triplicis generis, nimirum bona animæ, quæ sunt virtutes & scientiæ; bona corporis, quæ sunt valetudo, robur, pulchritudo, voluptas; & bona fortunæ, quæ sunt diuitiæ, honores, dignitates, & similia, & demonstrando in nullo ex illis bonis, beatitudinem nostram posse consistere. In primis ergo incipiendo à bonis fortunæ, quæ sunt omnium minima, manifestum est, ea non esse beatitudinem hominis obiectiuam, cùm sint purè externa, homine inferiora, & ei deseruientia ad vitam sustentandam, & non satient hominis appetitum, iuxta illud Eccl. 9. *Auarus non impletur pecunia*, & iuxta istud Bernardi: *Non plus satiatur cor hominis auro, quam corpus aura*. Addo quod beatitudo est bonum possessione percipiendum: diuitiæ autem non possessione, sed effusione, bonæ sunt, vt discurrit D. Thomas hic qu. 2. art. 1.

Idem dicendum de honoribus, dignitatibus, ac sæculari potentia; nam hæc etiam bona sunt purè externa, & humani cordis famem non satiant, sed acuunt, & insuper caduca ac transitoria sunt. Exemplo sunt multi Summi Pontifices, qui nec integrum mensem, imò nec hebdomadam integram sui Pontificatus, numerare potuerunt. Sic Stephanus II. dies 4. Vrbanus VII. dies 7. Bonifacius VI. dies 15. Cœlestinus IV. dies 17. Sisinnius dies 20. Marcellus II. dies 21. Damasus II. dies 23. Pius III. dies 26. Leo XI. dies 27. Pontificatum tenuisse, tamque breui spatio absoluisse di-

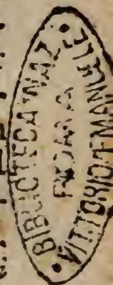
dicuntur. Hinc Bernardus ad Eugenium ſcribens, & hanc Pontificatus breuitatem illi inculcans epiſt. 237. ſic ait: *In omnibus memento te eſſe hominem, & timor eius qui aufert ſpiritum Principum, ſemper ſit ante oculos tuos: Quantorum in breui Romanorum Pontificum mortes tuis oculis aſpexiſti? Ipſi te prædeceſſores tui certiſſimæ & citiſſimæ deceſſionis admoneant, & modicum tempus dominationis eorum, paucitatem dierum tuorum nuntiet tibi.*

Conſtat etiam, beatitúdinem in aliquo corporis bono non poſſe conſiſtere, quia hæc bona communia ſunt hominibus & brutis, imò in brutis ſæpe reperiuntur perfectiori modo, quam in hominibus, vt vita longior, valetudo firmior, vires maiores, ſenſus acutiores. Idem dicendum de voluptatibus corporeis: Vnde Seneca epiſt. 74. *Quid mihi voluptatem nominas? hominis bonum quæro, non pecudis aut belluæ, quibus venter laxior eſt, & ad percipiendas corporis voluptates aptior. Illæ cibo auidiùs vtuntur, venere non æquè fatigantur.* Addo quod beatitudo debet omnia mala excludere: voluptates autem corporeæ omnia mala non expellunt, ſed potiùs multis amaritudinibus reſperſæ ſunt. Vnde bellè ait Hugo a S. Victore: *Voluptas mel habet in ore, fel in corde, aculeum in dorſo.* Et Boetius lib. 3. de conſol.

Habet hoc voluptas omnis,
Stimulis agit fruentes?
Apumque par volantum,
Vbi grata mella fudit,
Fugit, & nimis tenaci,
Ferit ita corda morſu.

De

Demum beatitudinem obiectiuam hominis, in bonis animæ, nempe ſcientijs, & virtutibus, non conſiſtere, non minùs euidens eſt; ſcientiæ enim naturales, ſitim animæ, & naturale ſciendi deſiderium, magis accendunt, quam extinguant; quia obiecta illarum ſummum bonum non ſunt, nec primam veritatem continent; & aliunde in illis addiſcendis, maximus contingit labor & afflictio ſpiritus, iuxta illud Eccleſ. 1. *In multa ſapientia multa eſt indignatio, & qui addit ſcientiam, addit & laborem.* Virtutes verò, earumque operationes, ſunt ordinabiles ad aliquid aliud, v. g. operationes iuſtitiæ ad ſeruandam pacem inter homines, actus fortitudinis ad victoriam & ad pacem; & ſic de alijs virtutibus moralibus, quæ omnes ad hoc ordinantur, vt per eas conſeruetur medium in paſſionibus internis, & decor in operibus externis: Ergo non poſſunt eſſe hominis felicitas, quæ non eſt ad vlteriorem finem ordinabilis. Vnde Auguſtinus tract. de Epicureis & Stoicis cap. 8. *Non virtus animi tui facit te beatum, ſed qui tibi virtutem dedit.* Et lib. 22. de ciuit. cap. 3. *Præmium virtutis erit ipſe qui virtutem dedit.* Et alibi comparans ſectam Epicureorum, Stoicorum, & Chriſtianorum, hæc habet: *Epicurus ait: frui mea carne bonum eſt. Stoicus: frui mea mente bonum eſt. Chriſtianus verò: mihi adhærere Deo bonum eſt.*



His præmiſſis, breuiter reſoluenda eſt celebris quæſtio & controuerſia quæ verſatur inter Theologos, circa beatitudinem hominis obiectiuam, nempe an Deus, vt vnus, ſit ſufficiens ad nos beatificandum, ita vt ſi per impoſſi-

possibile non videretur vt trinus, hominis beatitudo subsisteret?

Respondeo negatiuè, contra Scotum, Suarez, Molinam, & alios ex Recentioribus. Ratio fundamentalis est, quia vt visio Dei sit beatifica, debet terminari ad illum vt est in se: Sed visa per impossibile essentia diuina sine personis, visio Dei non terminaretur ad illum vt est in se: Ergo non esset beatifica. Minor constat, Deus enim vt est in se, non solùm est vnus, sed etiam trinus. Maior verò probatur primò ex illo 1. Ioan. 1. *Cùm appar erit similes ei erimus* (scilicet in beatitudine) *q ia videbemus eum sicuti est*. Vbi ponderanda est causalis illa *q. ia*, illa enim significat, causam seu rationem à priori, cur visio Dei sit beatifica, esse quia terminatur ad illum vt est in se. Secundò probatur eadem maior, Vt cognitio Dei sit perfectè beatifica, debet esse intuitiua, & non purè abstractiua: Sed cognitio Dei intuitiua, debet ad illum vt est in se terminari; quia per hoc distinguitur cognitio intuitiua ab abstractiua, quod ista apprehendit obiectum proportionaliter ad captum intellectus, & distinguit illud, non vt est in se, sed tantùm in habitudine ad ipsum intellectum; illa verò videt & intuetur obiectum, vt est in se à parte rei. Tertiò eadem maior sic ostenditur: Vt visio Dei sit beatifica, debet perfectè satiare & quietare appetitum: At nisi terminetur ad Deum vt est in se, & prout subsistit in tribus personis, non satiabit nec quietabit perfectè appetitum: Ergo vt sit beatifica, debet terminari d Deum vt est in se, & prout subsistit in tribus Personis. Maior patet, minor

pro-

probatur. Videns aliquam naturam, desiderat videre modum quo illa subsistit, & non quietatur, donec videat illum: Sed natura diuina subsistit in tribus personis: Ergo nisi visio Dei terminetur ad illum, vt subsistentem in tribus personis, non satiabit nec quietabit perfectè appetitum beati. Addo quod beatus videndo essentiam, connaturaliter desiderat videre proprietates cum essentia necessariò connexas: proprietates autem personales sunt ita necessariò cum essentia connexæ, vt sint de conceptu quidditatiuo Diuinitatis, vt in Tractatu de Trinitate demonstrauimus: Ergo beatus videndo essentiam, connaturaliter desiderat illas videre, & per consequens non potest eius appetitus perfectè satiari, nisi illas videat. Addo etiam, quod beatitudo nostra est participatio diuinæ felicitatis: Deus autem non esset perfectè beatus, si per impossibile seipsum cognosceret vt vnum, & non vt trinum, quia talis cognitio non esset perfectissima, vtpote nec intuitiua, nec comprehensiua: Ergo pariter, si Deus nobis cognosceretur vt vnus & non vt trinus, talis cognitio non esset nostra beatitudo. Vnde Ioan. 17. dicitur: *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum, & quem misisti Iesum Christum:* Vbi pro obiecto vitæ seu felicitatis æternæ, assignatur Pater & Filius, qui cùm se inuicem amore infinito diligant, non possunt vt sunt in se videri, nisi pariter videatur Spiritus Sanctus, qui huius mutui ac infiniti amoris est fructus & terminus.

Obijcies primò: Essentia beatitudinis consistit in hoc quod sit visio & consecutio summi boni:

boni: Sed visa diuina essentia, tametsi non viderentur personæ, homo videret & consequeretur summum & infinitum bonum; cùm relationes nullam addant bonitatem & perfectionem ad essentiam, vt in Tractatu de Trinitate docuimus: Ergo visa essentia sine Personis, beatitudo nostra subsisteret.

Respondeo distinguendo maiorem: Essentia beatitudinis consistit in hóc quod sit visio & consecutio summi boni, eo modo quo est in se, concedo maiorem. Sine tali modo, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Solutio patet ex supra dictis: Visio enim Dei non habet quod sit beatifica, ex præciso conceptu visionis & consecutionis summi boni, sed ex conceptu visionis & consecutionis Dei, vt est in seipso, quia sub hoc tantùm conceptu est cognitio intuitiua, & quietatiua appetitus beatorum, vt supra ostensum est. Vnde sicut in sententia Aduersariorium, notitia abstractiua quidditatis & essentiæ Dei, non foret beatifica; quia etsi esset cognitio summi boni, non tamen esset cognitio illius vt est in se: ita in nostra, visio diuinæ essentiæ absque personis, non foret beatifica; quia licet terminaretur ad summum bonum; non tamen prout est in se, cùm de facto natura diuina in tribus personis subsistat & existat.

Obijcies secundò: Relationes non sunt de essentia obiecti formalis & primarij nostræ beatitudinis: Ergo licet non viderentur, beatitudo tamen nostra subsisteret. Consequentia videtur manifesta: Antecedens verò docetur à nostris Thomistis in tractatu de visione

bea-

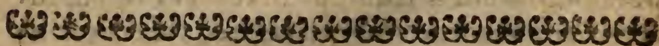
beatifica, & patet quia visio beatifica est participatio diuinæ intellectionis, subindeque habet idem obiectum formale & primarium: obiectum autem formale & primarium, tam motiuum quam terminatiuum diuinæ intellectionis, est diuina essentia, vt attributis & relationibus virtualiter distincta, vt in Tractatu de scientia Dei cap. 1. ostensum est: Ergo & visionis beatificæ.

Respondeo negando Antecedens, licèt enim relationes non sint obiectum formale & primarium nostræ beatitudinis, ratione sui, non sunt tamen obiectum secundarium, sed pertinent ad obiectum primarium, vt modi illius essentiales; vnde repugnat videri essentiam diuinam sine personis, & illis non visis essentiam beatitudinis subsistere; sicut repugnat corpus coloratum videri oculo corporeo, nisi sit extensum, & figuratum, quia sensibile commune modificare debet sensibile proprium.

Dices, relationes diuinæ non sunt de quidditate Dei, vt est primum principium, etiam vt modi essentiales illius, aliàs naturaliter ex creaturis cognitis posset cognosci Trinitas Personarum: Ergo nec sunt de essentia illius, prout est vltimus finis, & beatitudo nostra obiectiua, etiam vt modi eius essentiales. Antecedens patet, consequentia verò probatur ex eo quod sub eadem ratione Deus est vltimus finis, & primum principium creaturarum.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & probationem illius. Licet enim illud quod est primum principium, sit etiam vltimus finis beatificans, non tamen

per illam eandem rationem constituitur beatificans, qua constituitur primum principium, nam constituitur in ratione primi principij per omnipotentiam, vel creationem, quæ conuenit Deo secundùm se, vt præintelligitur relationibus & personis: in ratione verò vltimi finis beatificantis constituitur per visionem essentiæ suæ, vt est in se: vnde cùm illa non possit vt est in se videri sine relationibus, & personis in quibus subsistit & existit, illæ sunt de essentia & quidditate Dei, vt habet rationem vltimi finis beatificantis, vt modi illius essentiales.



CAPVT III.

De essentia beatitudinis formalis.

EXplicata beatitudine obiectiua, superest vt formalem, quæ est illius possessio seu assecutio, declaremus, & in quo actu essentialiter illa consistat, seu per quam operationem beati Deum vt summum bonum, & finem vltimum beatificantem possideant, & explicemus.

§. I.

Præmittenda ad resolutionem huius celeberrimæ quæstionis.

QVatuor vt certa, & ab omnibus ferè huius temporis Theologis vnanimiter rece-

cepta, præsupponenda sunt. Primum est, hominem per increatam Dei visionem sibi vnitam non posse beatificari. Ratio fundamentalis est, quia beatitudo formalis est operatio vitalis, qua beatus in actu secundo viuit, iuxta illud Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te Deum verum:* Sed implicat beatum viuere in actu secundo per visionem increatam Dei: Ergo & per illam beatificari formaliter. Maior constat, minor probatur. Vita actualis debet conuenire viuenti ab intrinseco, vel per identitatem, qualiter contingit in Deo, qui viuit in actu secundo per actum sibi omnino identificatum; vel per egressionem effectiuam ab illo, qualiter contingit in vita actuali creata: Sed diuina intellectio nequit intellectui creato conuenire ab intrinseco vllo ex his modis, cùm in vtroque maxima imperfectio importetur: Ergo omnino repugnat intellectum creatum per illam constitui viuentem in actu secundo.

Secundò supponendum est, beatitudinem non consistere in illapsu speciali Dei in essentiam animæ, quo anima substantialiter sanctificetur, deificetur, & quodammodo in Deum transformetur, sicut ferrum candens in ignem, & diaphanum in lucem, vt docet Henricus Gandauensis quot lib. 13. quæst. 12. Probatur hæc suppositio: Cùm Deus non sit præsens rebus nisi per operationem, vt in Tractatu de attributis cap. 9. ostendimus, non potest habere specialem præsentiam & illapsum in essentiam animæ, nisi producendo vel conseruando in ea formam aliquam vel qualitatem supernaturalem, quæ non potest esse alia

quam gratia sanctificans, quæ sola residet in essentia animæ: Sed hic illapsus non est beatitudo formalis, aliàs omnes iusti essent beati: Ergo beatitudo non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ.

Confirmatur: Per beatitudinem formalem Deum consequimur, possidemus, ac tenemus, vnde beati comprehensores dicuntur: per operationem verò & illapsum Dei in animam, non tenemus & possidemus Deum, sed potiùs ille nos tenet, ac possidet, vt patet de illapsu immensitatis quo Deus singulis rebus est præsens; per illum enim Deus omnia continet & portat verbo virtutis suæ, vt ait Apostolus ad Hebræos 1. Ergo beatitudo formalis non consistit in illapsu Dei in essentiam animæ.

Tertiò supponendum est, formalem beatitudinem, non in aliquo per modum actus primi, sed in actuali operatione consistere. Quod probatur hac ratione D. Thomæ hic qu. 3. art. 2. Beatitudo formalis est vltima hominis perfectio: Sed vltima hominis perfectio non est actus primus, sed operatio & actus secundus: Ergo beatitudo formalis in operatione consistit. Maior constat, nam si beatitudo non esset vltima hominis perfectio, non perfectè satiaret eius appetitum, adhuc enim appeteret vlteriorem perfectionem. Minor etiam videtur certa. Tum quia actus primus ad secundum ordinatur, quod est contra rationem vltimæ perfectionis. Tum etiam, quia cùm Deus sit actus purissimus, & omnis potentialitatis expers, homo magis illi assimilatur per operationem, & actum secundum, quam per habitum, vel actum primum, sub-

indeque maiorem perfectionem consequitur.

Quartò supponimus, hanc operationem, in qua beatitudo formalis consistit, elici ab ipso beato, & ab illo effectiuè procedere; imò implicare contradictionem, quod beatus videat Deum per actionem à se non elicitam, & à Deo immediatè productam.

Prima pars, quæ est contra Nominales, constat ex dictis in prima suppositione; nam operatio illa in qua beatitudo formalis consistit, est actus vitalis: de ratione autem actus vitalis est quod procedat à principio intrinseco, & vitali: Ergo operatio illa, in qua beatitudo formalis consistit, elicitur de facto ab ipso beato, & ad illam non se habet merè passiuè. Addo quod, dato quod de potentia absoluta, posset à solo Deo produci, negari tamen non potest, suauiùs & connaturaliùs hominem beatificari, per formam effectiuè ab ipso causatam, quam per formam solùm in ipso receptam: At Deo semper, & maximè respectu beatorum, debemus adscribere id quod suauius & naturis rerum conformius est, nisi oppositum sit reuelatum, vel impossibile; quia vt dicitur Sapient. 8. *Attingit à fine vsque ad finem fortiter, & disponit omnia suauiter*: Ergo cùm non repugnet beatum effectiuè causare formalem beatitudinem, neque reuelatum sit quòd eam non causet, tenemur asserere ipsum actiuè ad illam concurrere, & non mere passiuè se habere.

Nec valet si dicas, de ratione præmij esse quod procedat à solo præmiante. Hoc enim verum est de præmio obiectiuo, id est de re quæ datur in præmium; falsum autem de præ-

mio formali, id est de consecutione & tentatione præmij; hæc enim, cùm sit actio nostra, debet effectiuè à nobis procedere. Nec inconueniens est concedere, quod homo seipsum beatificet secundùm quid, quatenus scilicet producit visionem, in qua formaliter eius beatitudo consistit; sicut dicitur seipsum iustificare 1. Ioan. 3. *Qui habet hanc spem in eo, sanctificat se;* quia ad actus disponentes ad iustificationem effectiuè concurrit. Non potest tamen dici hominem seipsum beatificare simpliciter, quia vt hoc verum esset, oporteret quod homo esset causa eorum quæ requiruntur ad ipsam beatitudinem, nempe luminis gloriæ, & vnionis essentiæ diuinæ in ratione speciei.

Secunda pars suppositionis, quæ asserit implicare contradictionem quod beatus videat Deum, per actionem à se non elicitam, colligitur ex dictis in prima: Si enim beatus ad visionem beatificam merè passiuè se haberet, simul viueret & non viueret, quæ sunt contradictoria. Viueret quidem, quia intellectio actio vitalis est; & beatifica visio vita æterna, vt dicitur Ioan. 17. Non viueret autem, quia de ratione actionis vitalis est quod effectiuè procedat à principio intrinseco & vitali; vnde implicat quod aliquis vitaliter se moueat per motum ab alio causatum, vel quod vitaliter generet generatione præcisè recepta, & à se non elicita.

Confirmatur: Viuens per hoc solùm à non viuente differt, quod non viuens habet perfectionem in se, non tamen à se; viuens autem non solùm illam recipit in se, sed etiam illam

habet à se; vel per identitatem, qualiter contingit in vita actuali diuina; vel per elicentiam seu realem egressionem, qualiter contingit in vita actúali creata: Ad quod præcisè recipit motum, & illum effectiuè non causat, non habet illum à se, sed in se solùm: Ergo per illum non viuit, nec potest viuens in actu secundo constitui.

Dices, Deus potest producere se solo quidquid producit media causa secunda, vt docet D. Thomas 1. p. qu. 105. art. 2. his verbis: *Erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcumque causam creatam*. At mediante intellectu eleuato per lumen gloriæ potest producere visionem beatam: Ergo & sine illo.

Respondeo Deum posse se solo producere quidquid producit media causa secunda, si sit purè efficiens, secùs verò si simul sit formalis: intellectus autem non solùm est causa efficiens sed etiam formalis extrinseca respectu intellectionis, quæ à principio vitali speciem desumit. Vel secundò, respondeo, veram esse maiorem de illis effectibus qui non habent dependentiam essentialem ab aliqua causa; secùs verò de illis qui essentialiter ab aliqua causa dependent, quia Deus non potest essentias rerum destruere: Visio autem beatifica, cùm sit actio vitalis, essentialiter dependet ab intellectu creato. Et potest fieri instantia de generatione, nutritione, & augmentatione, quas Deus nequit se solo producere: quia cùm sint essentialiter actiones vitales, à potentia vitali generatiua, nutritiua, & augmentatiua petunt

procedere. Similiter verbum mentis, sub eâ ratione qua vitale est, & terminus vitalis à principio vitali actu intelligenti expressus & productus, non potest suppleri à Deo, & sine actuali intellectus concursu produci, licet, vt est actualissima obiecti repræsentatio, ab illo suppleri possit; vt contingit in visione beatifica, in qua essentia diuina actualissimè seipsam repræsentat intellectui beatorum, subindeque gerit vices verbi, quatenus est actualissima obiecti repræsentatio, vt in tractatu de visione beatifica declarauimus.

§. II.

Beatitudo formalis, non in pluribus, sed in vno duntaxat actu consistit essentialiter: ille verò nec est amor, nec fruitio, seu delectatio, sed clara Dei visio.

PRima pars huius assertionis, quæ est contra Valentiam, Suarez, & alios Recentiores, existimantes beatitudinem formalem plures operationes essentialiter includere, nempe visionem, & amorem, probatur hac ratione fundamentali. Beatitudo formalis est assecutio prima vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter seu causaliter continens: Sed hoc vni tantùm operationi conuenit: Ergo in vnica & non in multis operationibus: consistit essentialiter formalis beatitudo. Maior est certa, nam in alijs essentijs id intelligimus esse constitutiuum formale, quod primò illis competit, & in quo radicaliter cœteræ perfectiones continentur; vt patet in homi-

mine, cuius constitutiuum est rationalitas, quia primò ei competit, & est radix risibilitatis, & aliarum proprietatum quæ conueniunt naturæ humanæ: Ergo cum beatitudo formalis in vltimi finis assecutione posita sit, in illo debet essentialiter consistere, cui primò conuenit ratio assecutionis, continentis radicaliter seu causaliter reliquas perfectiones, statum beatificum concomitantes. Minor etiam non est minùs certa, nam inter duas operationes rationalis naturæ, pertinentes ad diuersas potentias, intellectum scilicet & voluntatem necessariò interuenit ordo prioritatis & posterioritatis, cùm nihil sit volitum quin præcognitum: Ergo vtraque nequit esse prima assecutio vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter seu causaliter continens. Sicut quia inter rationalitatem & risibilitatem reperitur ordo ac subordinatio, & risibilitas supponit rationalitatem, impossibile est, quod vtraque essentiam hominis primò constituat, & radicaliter contineat omnes alias perfectiones quæ competunt naturæ humanæ.

Nec valet quod dicunt Aduersarij, plures operationes partialiter concurrere ad consecutionem vltimi finis, nempe visionem, & amorem. Nam præter quam quod nullus actus voluntatis est adeptio seu consecutio vltimi finis, vt infra ostendemus, hoc dato & non concesso, subsistit tota vis nostræ rationis; quia cùm amor beatificus necessariò supponat claram Dei visionem, & illi subordinetur, non potest esse prima assecutio Dei, omnes beati perfectiones radicaliter continens, sed id soli

visioni potest competere, vt infra patebit; & ita, etiam hoc dato, verum erit, beatitudinem formalem essentialiter in vnica operatione consistere, quamuis plures includat concomitanter vel consecutiuè. Vnde plures in hac materia hallucinantur, confundentes essentiam beatitudinis, cum eius statu; licet enim status beatitudinis plures includat operationes, nempe claram Dei visionem, amorem beatificum, & fruitionem seu delectationem ex illis resultantem; essentia tamen beatudinis est vnicus actus simplicissimus, nimirum clara Dei visio; quæ est radix & causa amoris, ac delectationis. Si enim ex multis operationibus coalesceret, non esset simpliciter alijs rebus creatis, imò esset veluti vnum per accidens, & per aggregationem plurium, quod summæ eius perfectioni repugnat; quantò enim aliqua forma est perfectior, tantò debet esse simplicior, vt constat in Angelo, qui quò superior & perfectior existit, tantò est simplicior, & paucioribus ac vniuersalioribus vtitur speciebus, vt in tractatu de Angelis ostensum est.

Secunda pars, quæ asserit actum illum in quo beatitudo formalis essentialiter consistit, non esse amorem beatificum, probatur contra Scotum ratione iam insinuata: Beatitudo formalis est assecutio prima vltimi finis: Sed amor beatificus non est prima assecutio vltimi finis, Tum quia supponit visionem beatificam, per quam vltimum finem assequimur, vt infra patebit: Tum etiam, quia amor non est assecutiuus vltimi finis, quod ostenditur dupliciter. Primò ratione generali, quia nullus

actus

actus voluntatis poteſt eſſe aſſecutio vltimi finis: velle enim eſt quoddam appetere autem non eſt conſequi rem appetitam , ſed inclinari & tendere in eam . Vnde D. Thomas hic qu. 3. art. 4. *Si conſequi eſſet per actum voluntatis , ſtatim à principio cupidus conſecutus eſſet pecuniam, quando vult habere illam.*

Secundò idem probatur ſpecialiter de amore beatifico : Amor enim patriæ eſt eiuſdem ſpeciei cum amore viæ : Sed amor viæ non eſt aſſecutio vltimi finis, alioquin viatores eſſent comprehenſores : Ergo nec amor patriæ .

Nec valet quod reſpondent aliqui ex Scoti Diſcipulis , nempe amorem viæ & patriæ, quia regulantur diuerſis cognitionibus , ſpecie inter ſe differre . Primò quia cognitio non ſpecificat actus voluntatis , neq; vt quod, neque vt quo, ſed ipſa bonitas apprehenſa, apprehenſione ingrediente ſolùm vt conditione applicante , vt docent noſtri Thomiſtæ in Philoſophia . Secundò , quia ſi amor viæ & amor patriæ ſpecie inter ſe differant , ex diuerſitate cognitionum illos regulantium , ſequitur habitum charitatis viatoris , ſpecie diſtingui ab habitu charitatis comprehenſorum, ſubindeque charitatem viæ non remanere, ſed euacuari in patria , contra illud Apoſtoli 1. ad Corinth. 13. *Charitas nunquam excedit*. Sequela probatur : idcirco dantur in intellectu habitus ſpecie diuerſi in via & in patria, nempe fidei , & luminis gloriæ , quia cognitio patriæ ſpecie diſtinguitur à cognitione viæ : Ergo ſi amor patriæ ſimiliter ſpecie differat ab amore viæ, debemus in voluntate pro vtroque ſtatu admittere habitus diuerſæ ſpeciei .

Non valet etiam quod alij dicunt, nimirum amorem patriæ, licet sit eiusdem speciei cum amore viæ, obtinere tamen rationem assecutionis vltimi finis, quæ amori viæ non competit, vel ratione maioris intensionis, vel ratione cuiusdam modi consummatiui, vel ex ratione indiuiduali. Amor enim B. Virginis, dum erat in via, amores omnium beatorum in intensione superabat, & tamen non habebat rationem assecutionis vltimi finis: Ergo ratione graduum intensionis, amor patriæ rationem assecutionis obtinere nequit. Ex quo impugnatur id quod additur de modo consummatiuo, nam modus sapit naturam rei cuius est modus, quo circa modus intensionis nequit esse assecutio, quia entitas amoris cuius est modus, assecutio non est: Ergo eadem ratione modus ille consummatiuus amoris beatifici, assecutio non erit. Quod etiam non obtineat rationem assecutionis, ex ratione indiuiduali, manifestum videtur: Tum quia in intellectu actus qui est consecutio, specie distinguitur ab actu non consecutiuo, v.g. actus fidei à clara Dei visione. Tum etiam, quia in voluntate desiderium specie differt à gaudio, quia desiderium est de bono non habito, gaudium verò de bono possessio: Atqui similiter actus amoris qui esset assecutio vltimi finis, obiecti præsentiam exposceret, non secùs ac gaudium: Ergò specie differret ab actu amoris, qui non esset assecutiuus vltimi finis, subindeque non potest competere amori ex sua ratione indiuiduali, quod sit vltimi finis consecutio.

Tertia pars quæ asserit beatitudinem for-

ma-

malem in fruitione beatifica non consistere essentialiter, manifesta videtur; nam sicut desiderium est de bono absente & nondum habito, ita fruitio seu delectatio est de bono iam habito & possesso; vnde non facit sed supponit finis consecutionem, & vt ait D. Thomas hic art. 4. *Delectatio aduenit voluntati, ex hoc quod finis est præsens, non autem è conuerso ex hoc aliquid sit præsens, quia voluntas delectatur in ipso.*

Quarta demum pars affirmans beatitudinem formalem essentialiter in clara Dei visione consistere, sequitur ex præcedentibus; si enim talis beatitudo sit vnicus actus simplex, & ille nec sit amor, nec fruitio, seu delectatio, necesse est vt sit ipsa Dei visio; nulla enim, præter istas datur in beatis operatio, quæ rationem beatitudinis formalis habere possit. Vnde Augustinus in soliloquijs cap. 36. *Hoc est plena beatitudo, & tota glorificatio hominis, videre faciem Dei sui.* Et in Ps. 90. *Nescio quid magnum est quod visuri sumus, quando tota merces nostra visio est.*

Deinde, vt supra arguebamus, beatitudo formalis est assecutio vltimi finis, alias beatitudinis perfectiones radicaliter seu causaliter continens: Sed clara Dei visio habet has duas conditiones: Ergo in ea beatitudo formalis consistit essentialiter. Maior patet, minor etiam, quantùm ad secundam partem, euidens est; visio enim beatifica est radix amoris necessarij, summæ delectationis, omnimodæ impeccabilitatis, aliarumque perfectionum & proprietatum, quæ beatitudini connaturaliter conueniunt, vt constabit ex dicendis capi-

te sequenti. Probatur verò quantùm ad primam. Primò ex Augustino lib. 83. quæst. 35. vbi sic ait: *Quid aliud est beatè viuere, nisi æternum aliquid cognoscendo habere?* Quibus verbis apertè docet, claram Dei visionem esse beatitudinis consecutionem. Secundò ex differentia quæ inter intellectum & voluntatem reperitur, intellectus enim trahit res ad se, easque sibi præsentes efficit, vel secundùm esse intelligibile, si cognitio sit rei aut absentis aut materialis, vel secundùm esse entitatiuum, si cognitio sit obiecti spiritualis intimè præsentis, qualis est Deus clarè visus. Voluntas verò non trahit ad se res, sed potiùs fertur in illas, iuxta illud Augustini: *Amor meus pondus meum; eo feror quocumque feror.* Atqui trahere res ad se, easque sibi facere præsentes, est eas consequi & possidere; trahi verò est possideri, vel potiùs impelli in rem amatam: Ergo creatura intellectualis assequitur Deum per actum intellectus, non verò per actum voluntatis. Tertiò, cùm gratia quæ naturam imitatur sit ordinatissima, non debuit eleuare ad maximum præstantissimum munus, quale est consecutio vltimi finis, nisi præstantissimam & perfectissimam creaturæ rationalis operationem: Sed visio beatifica est perfectissima operatio creaturæ intellectualis, cùm sit participatio maioris excellentiæ diuinæ, participat enim diuinum intelligere, quod maiorem exprimit in Deo perfectionem, quam volitio, & alia attributa: Ergo visio beatifica est vltimi finis assecutio. Hanc rationem indicat Augustinus supra citatus, his verbis: *Omnium rerum præstantissimum est quod æter-*

nium est, & propterea id habere non possumus, nisi ea re qua præstantiores sumus, id est mente.

Potest insuper probari eadem pars hoc discursu: Beatitudo consistit essentialiter in ea operatione, quæ formaliter, vel causaliter satiat omnem appetitum creaturæ rationalis, vnde *desideriorum quies* appellatur: Sed visio beatifica hoc præstat: Ergo in illa essentialiter consistit formalis beatitudo. Maior constat ex supra dictis, minorem verò fusè ostendimus in digressione quæ habetur in Clypeo Theologiæ Thomisticæ tract. de beatitudine disp. 3. ad finem articuli 2. potestque breuiter in hunc modum declarari. Quatuor sunt præcipua hominum desideria, quibus, veluti quatuor ventis, omnes viæ humanæ turbines excitantur. Primum est desiderium veritatis, commune cum Angelis; secundum est desiderium voluptatis, commune cum brutis; tertium desiderium æternitatis, commune cum omnibus rebus, quæ fugiunt interitum & corruptionem quantùm possunt. Quartum desiderium dignitatis, & magnitudinis, proprium hominibus ad vitam politicam & ciuilem: Atqui hæc quatuor desideria cumulatissimè & perfectissimè complentur per visionem beatificam: Ergo illa satiat omne desiderium creaturæ rationalis. Minor probatur, quantùm ad singulas partes, discurrendo per quatuor illa desideria. Et in primis, quantùm ad desiderium veritatis res adeò clara & perspecta est, vt vix probatione indigeat; cùm enim quilibet beatus videat Dei essentiam, quæ est ipsa veritas per essentiam, in qua omnes veri-

tates

tates creatæ & increatæ eminentissimo modo continentur, manifestum est, illam affluere omni scientia, non solum rerum creatarum, sed etiam attributorum ipsius Creatoris, & videre in verbo omnia nostræ fidei mysteria, totum hoc vniuersum, plures creaturas possibiles & futuras, & denique omnia quæ ad illius statum pertinent, vt in Tractatu de visione beatifica ostensum est. Vnde præclarè Gregorius magnus 4. dialog. cap. 33. *Quid est quod ibi nesciant vbi scientem omnia sciunt.*

Deindè quantùm ad desiderium voluptatis seu delectationis, non minùs euidens est illud per visionem beatificam perfectè satiari, cùm iuxta D. Thomam 1. 2. qu. 31. art. 5. ad delectationem tria concurrant, nimirum potentia cognoscens siue sentiens, obiectum ei conueniēs, & vnio obiecti cum illa; & hæc tria in visione beatifica perfectissimo modo reperiantur; nam intellectus à qua elicitur, inter potentias cognoscitiuas purior, altior, nobilior, & vt ita dicam viuacior est, subindeque multo aptior ad cognoscendum; & Deus, vtpote primum verum primum intelligibile, est altissimum & nobilissimum obiectum; atque vnio illius cum intellectu, ita intima est, vt excepta vnione hypostatica, maior & intimior dari non possit. Quare illud est discrimen inter gaudium huius mundi & paradisi, quod primum, vtpote paruum & modicum, dicitur intrare in cor hominis; aliud verò, vtpote immensum & infinitum, humano corde concludi nequit, adeoque meliùs dicitur homo in illud intrare gaudium, quam illud gaudium in cor hominis introire, iuxta

illud

illud Christi Matth. 25. *Intra in gaudium Domini tui.* Vnde Anselmus in prosol. cap. 26. *Non ergo tantum illud gaudium intrabit in gaudentes, sed toti gaudentes intrabunt in gaudium Domini. Tam magnum est de Deo gaudium cœlestis patriæ, vt non possit concludi in homine, & ideo homo intrat in gaudium illud incomprehensibile, & non intrat gaudium illud in hominem tanquam comprehensum ab homine.*

Porrò ingens hoc gaudium ex triplici fónte profluit, seu tres præcipuas habet causas: In primis enim gaudent beati de bono diuino, ac infinita Dei felicitate; vera enim amicitia, qualis est charitas, congaudet bonis amici. Secundò gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur, fruendo Deo tanquam bono proprio. Tertiò gaudent de bonis & felicitate aliorum Sanctorum, apud quos, vt ait Gregorius Magnus, *Non erit inuidia disparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus vnitas charitatis.*

Ingens hoc gaudium eleganter describit August. de Spiritu c. 64. his verbis: *Gaudium verò quale aut quantum, vbi tale & tantum bonum inuenitur? Cor humanum, cor indigens, cor inexpertum, eruptum, imò obrutum ærumnis, quantùm gauderes si his omnibus abundares? Interroga intima tua, si capere possunt gaudium suum de tanta beatitudine sua. Sed certè si quis alius, quem omnino sicut teipsum diligeres, eandem beatitudinem haberet, duplicaretur gaudium tuum, quia non minùs gauderes pro eo, quam pro teipso. Si verò vel duo, vel tres, vel multò plures ha-*

be-

berent id ipſum, tantumdem pro ſingulis, quantùm pro te ipſo gauderes, ſi ſingulos, ſicut te ipſum amares. Ergo in illa perfecta charitate innumerabilium beatorum, Angelorum & hominum, vbi nullus minùs diliget alium, quam ſeipſum, erit gaudium innumerabile. Si ergo cor hominis de tanto ſuo bono vix capies gaudium ſuum, quomodo capax erit tot tantorum gaudiorum in illa perfecta felicitate? vbi ſicut vnuſquiſque plus amabit ſine comparatione Deum, quam ſeipſum, & omnes alios ſecum, ita magis gaudebit abſq; æſtimatione de Dei felicitate, quam de ſua, & omnium aliorum ſuorum.

Tertiò per viſionem beatificam expletur deſiderium æternitatis, illa enim eſt æterna & immutabilis, nec menſuratur tempore, vel æuo, ſed æternitate, quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & eſſentia diuina, per modum ſpeciei intellectui beatorum vnita, manent omnino inuariata. Vnde Bernardus ſerm. 20. in Cantica: *Illa viſio* (inquit) *ſtat, quia forma ſtat quæ tunc videtur, nec vllam capiet ex hoc quod eſt, fuit, vel erit mutationem.*

Demum per eandem viſionem ſatiatur deſiderium magnitudinis, quia per illam beatus ad ſupremum magnitudinis & dignitatis faſtigium euehitur, & non ſolùm deiformis, ſed etiam quodammodo Deus efficitur, iuxta illud Prophetæ, *Ego dixi dij eſtis*. Sicut enim albedo vnita homini, illum facit albedo vnita homini, illum facit album, calor calidum, ſapientia ſapientem; ita eſſentia diuina per modum formæ intelligibilis intellectui beati

vnita,

vnita, reddit illum quodammodo Deum, si non in esse entitatiuo, saltem in esse intentionali & intelligibili; præsertim cùm intellectus transeat quodammodo in rem intellectam, & ex intellectu & intelligibili fiat magis vnum, quam ex materia & forma, vt ait Aristotelis Commentator. Vnde 1. Ioan. 3. dicitur: *Cùm apparuerit similis ei erimus, quia videbimus eum sicuti est*. Et Diuus Thomas 3. contra Gent. capit. 51. ait quod *secundum hanc visionem, maximè Deo assimilamur.*

Ex his constat, omnia hominis desideria per beatificam visionem plenissimè & perfectissimè satiari, subindeque in illa consistere formalem hominis beatitudinem, quam D. Ioannes Apocal. 22. sub symbolo & figura amœnissimi fluuij eleganter describit, his verbis: *Ostendit mihi fluuium aquæ viuæ, splendidum tanquam crystallus, procedentem de sede Dei & Agni. In medio plateæ eius, & ex vtraque parte fluminis lignum vitæ afferens fructus duodecim, per menses singulos reddens fructum suum, & follia ligni ad sanitatem Gentium.* Certè non poterat sub aptiori symbolo cœlestis beatitudo describi: etenim fluuius illæ aquæ viuæ, splendens tanquam crystallus, nihil aliud est quam clara Dei visio, quæ ad instar limpidissimi & purissimi fluminis totam Dei ciuitatem lætificat. Fluuius ille à sede Dei & Agni procedere dicitur, quia visio beatifica ex Dei potentia, & Christi meritis originem ducit; vel quia gaudia æternæ beatitudinis, præcipuè ex fruitione Dei vnius & trini, & Christi Dei & hominis, procedunt, iuxta illud:

Ioan.

Ioan. 17. *Hæc est vita æterna, vt cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Iesum Christum.* Præterea cœlestis ille fluuius ex vtraque parte amœnissimis arboribus, quæ per singulos menses reddunt fructus suos, circumdatus dicitur; quia Dei visio plura habet adiuncta sibi gaudia, quæ nunquam veterascunt, sed noua semper apparent. Demum non solùm fructus, sed etiam folia horum arborum, dicuntur esse ad sanitatem gentium; quia in cœlesti illa beatitudine, nihil est inutile, nihil superfluum, omnia quæ ad illam spectant, prætiosa sunt, atque vtilia, & delectabilia. Ipsa quoque folia ligni vitæ, idest dotes corporis gloriosi, ex animæ dotibus profluentes, omnem languorem & infirmitatem depellunt, ac perpetuam incorruptionem & incolumitatem præstant, vt infrà patebit, cùm de dotibus corporis gloriosi.

§ III.

Præcipuæ obiectiones soluuntur.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Formalis beatitudo consistit in perfectissima coniunctione cum Deo: sed perfectior est illa quæ fit medijs actibus intellectus, & voluntatis, visione scilicet & amore, quam illa quæ fit per solum visionem: Ergo beatitudo formalis non consistit in vnico actu, sed in pluribus.

Respondeo beatitudinem formalem non consistere in perfectissima coniunctione cum Deo, absolutè & simpliciter, aliàs deberet consistere in vnione hypostatica, sed in perfectissima coniun-

iunctione in genere assecutionis: licet autem actus voluntatis addat rationem coniunctionis super actum intellectus: non tamen addit rationem assecutionis, quia vt supra ostendimus, actus voluntatis assecutiuus non est, sed dumtaxat impellens, & inclinans in obiectum volitum.

Dices primò: facta assecutione per actum intellectus, adhuc restat Deus alteriùs assequibilis: At non nisi per actum voluntatis: Ergo iste non solùm addit rationem coniunctionis, sed etiam rationem assecutionis. Minor est certa, maior probatur. Per actum intellectus Deus solùm tenetur sub ratione veri: Sed assequibilis est etiam sub ratione boni, cùm prout sic habeat rationem vltimi finis, de cuius ratione est quod sit consequibilis à creatura rationali: Ergo assecuto Deo per actum visionis beatificæ, adhuc restat vlteriùs assequibilis per amorem. Vnde D. Thomas hìc qu. 4. art. 8. ad 3. ait quod *perfectio charitatis est essentialis beatitudini, quoad dilectionem Dei, non autem quoad dilectionem proximi.*

Respondeo negando maiorem, & ad eius probationem, distinguo maiorem: solùm tenetur Deus sub ratione veri, ly *sub* dicente rationem formalem *sub qua*, concedo maiorem: rationem *quæ* assecutam, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: Deus assequibilis est etiam sub ratione boni, vt ratione *sub qua*, nego minorem, vt ratione *quæ*, concedo minorem & nego consequentiam. Itaque sicut intellectus non solùm intelligit rationem veri, sed etiam rationem boni, & entis, & omnes formalitates quæ cuilibet rei possunt competere, licet om-

omnes illas sub ratione veri intelligat, vt ratione *sub qua*; ita non solùm assequitur verum, sed etiam bonum, & omnes diuinas perfectiones, omnes tamen assequitur sub ratione veri, vt ratione *sub qua*; & quia Deus solùm est assequibilis sub ista ratione, vt ratione *sub qua*, quamuis vt *quod* sub omni alia ratione assequibilis sit, ideo adæquatè tenetur ab intellectu, & vltra illius actum non restat vlterior assecutio, etsi restet vlterior coniunctio, per amorem beatificum.

Ad D. Thomam dicendum, illum solùm loco citato declarare velle, dilectionem Dei esse essentialem beatitudini, consecutiuè, idest sequi ad essentiam beatitudinis, nulla facta suppositione alicuius extrinseci: ad differétiam dilectionis proximi, quæ non sequitur ad essentiam beatitudinis secundùm se, sed suppositione facta creationis proximi.

Dices secundò: Eiusdem mobilis est consequi finem vel centrum, cuius est tendere in illud: Sed homo per charitatem tendit in Deum & meretur beatitudinem: Ergo etiam per actum amoris illam consequitur.

Respondeo quod licèt eiusdem sit mobilis consequi centrum vel finem, cuius est tendere in illam, non tamen illum debet consequi & possidere per eamdem potentiam & virtutem, per quam in illum tendit. Lapis enim per grauitatem, quæ est inclinatio ipsius, tendit ad centrum, per quantitatem verò vel vbi illi vnitur. Auarus per appetitum mouetur ad quærendas pecunias, & manu percipit & arripit illas. Miles pugnat manu, & recipit coronam in capite. Licèt ergo meritum & tenden-

tia

tia in vltimum finem, ad voluntatem pertineant, eius tamen consecutio ad intellectum spectat.

Dices tertiò: Idcirco intellectus suum obiectum assequitur, quia intelligens per actum illius fit vnum cum obiecto intellecto: Atqui etiam amans fit vnum per amorem cum obiecto dilecto: Ergo pariter voluntas suum obiectum assequitur.

Respondeo distinguendo maiorem, quia fit vnum cum obiecto intellecto, per assimiliationem, concedo maiorem: quia vtcumque fit vnum, nego maiorem. Similiter distinguo minorem: Amans fit vnum cum obiecto dilecto, ratione ponderis & inclinationis in illud, concedo minorem: ratione similitudinis & identitatis naturæ cum illo, nego minorem, & consequentiam.

Obijcies secundò contra secundam partem assertionis: Beatitudo formalis consistit in perfectissima operatione naturæ intellectualis: Sed amor perfectior est visione: Ergo illa in amore consistit. Maior videtur certa, minor verò probatur multipliciter. Primò, ex Diuo Thoma 1. part. quæst. 82. artic. 3. vbi docet amorem rerum quæ sunt supra nos, excedere in perfectione cognitionem illarum; & è contra cognitionem rerum quæ sunt infra nos, superare illarum dilectionem. Secundò, quia ordo Seraphinorum dictus ab ardore charitatis, perfectior est ordine Cherubinorum, qui sic denominantur à plenitudine scientiæ. Tertiò, quia voluntas est perfectior potentia quam intellectus, tum quia illum mouet quoad exercitium, tum

etiam

etiam quia agit liberè, intellectus verò per modum naturæ; agere autem liberè est perfectior modus agendi, quam agere necessariò: Ergo perfectissimus actus voluntatis, qualis est amor beatificus, in perfectione excedit perfectissimum actum intellectus, qualis est visio beatifica. Quartò, illud est perfectius, cuius oppositum est peius: At odium charitati oppositum peius est carentia visionis: Ergo amor visionem excedit.

Respondeo primò distinguendo maiorem: Beatitudo formalis consistit in perfectissima operatione entitatiuè, nego maiorem: perfectissima in linea assecutionis, concedo maiorē: Similiter distinguo minorem: amor beatificus perfectior est visione, in ratione entis transeat: in ratione consecutionis, nego minorem, & consequentiam. Solutio patet ex supra dictis, cùm enim beatitudo formalis sit consecutio obiecti beatifici, præcisè ex excessu entitatiuo, vnius operationis supra aliam, non potest colligi quod illa sit beatitudo formalis, nisi etiam huic præstet in linea assecutionis.

Respondeo secundò, data maiori, negando minorem, ad cuius primam probationem ex authoritate D. Thomæ desumptam, dico illum ibi loqui de amore, & cognitione viatorum, qui res superiores intelligunt per species quidditatum & rerum materialium, quæ superiores essentias non repræsentant prout sunt in se ipsis, sed per analogiam & similitudinem ad res illas materiales, & corporeas, à quibus desumuntur; & de cognitione vt sic terminata ad res superiores, verum est in perfectione excedi ab illarum amore, qui in

illas

illas fertur prout sunt in seipsis: non autem de cognitione patriæ, maximè de beatifica visione, cùm illa non fiat per speciem & similitudinem creaturarum, sed ipsa diuina essentia immediatè per seipsam gerat vices speciei & formæ intelligibilis. Ex quo patet responsio ad secundam probationem, Seraphin enim non dicitur ab ardore charitatis patriæ, sed viæ, & similiter Cherubin, non à scientia comprehensoris, sed viatoris suam denominationem desumit; vnde ex præstantia ordinis Seraphinorum supra ordinem Cherubinorum, solùm inferri potest amorem viæ excedere cognitionem viatoris, non autem visionem beatificam.

Ad tertiam nego antecedens, nimirum quod voluntas sit perfectior intellectu, vt enim ait Aristoteles 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ nobis insunt præstantissima*. Ad primam probationem in contrarium, dico quod licèt voluntas moueat intellectum quoad exercitium, in genere causæ efficientis, mouetur tamen ab illo quoad specificationem ex parte obiecti, & in genere causæ finalis, qui modus agendi & mouendi perfectior est. Ad secundam probationem similiter dico, quod licèt libertas formalis solùm sit in voluntate, radicalis tamen est in intellectu; vnde sicut intellectus dependet à voluntate, & illi subordinatur in libertate formali, ita & voluntas intellectui subordinatur, & ab ipso, vt à prima totiùs libertatis radice dependet. Addo quod modus agendi liberè non est perfectior simpliciter modo agendi naturali, sed tantùm secundùm quid, nimirum in genere

moris: nam perfectior est modus agendi quo Deus agit ad intra, producendo Filium & Spiritum Sanctum, modo quo agit ad extra, producendo creaturas, & tamen iste est liber, ille verò naturalis.

Ad quartam, concessa maiori, distinguo minorem: odium est peius carentia visionis, in linea moris, concedo minorem: in genere physico, nego minorem. Ex quo solùm inferri potest, amorem præstare visioni in genere moris, quod libenter concedimus, cùm visio in genere moris non sit, vtpote libertatis expers; non autem quod illam excedat in genere physico, quod solùm negamus.

Obijcies tertiò contra tertiam partem asserentem beatitudinem formalem non consistere in fruitione Dei: Benedictus XII. Extrau. *Benedictus Deus*, ait animas Sanctorum *visione & fruitione esse verè beatas*: Ergo censet beatitudinem formalem consistere, saltem partialiter, in fruitione Dei. Idem colligitur ex D. Thoma infra qu. 11. art. 3. ad 3. vbi asserit fruitionem esse vltimum finem, non sicut res quæ vltimò quæritur, sed sicut adeptio vltimi finis.

Respondeo mentem Pontificis in illa extrauagante, solùm fuisse definire, iustorum animas ante diem iudicij verè esse beatas; an verò operatione intellectus, aut voluntatis, vel vtriusque potentiæ, sua definitione non attigisse, sed disputationi Theologorum reliquisse. Vnde non ait illas fruitione & visione constitui essentialiter beatas, sed visione & fruitione esse verè beatas, quod facilè explicatur de visione ingrediente beatitudinem

vt

vt essentia, & fruitione, vt proprietate ex illa resultante. Similiter ad authoritatem D. Thomæ respondetur, fruitionem esse adeptionem vltimi finis, non formaliter, sed consecutiuè, & obiectiuè, quia consequitur ad visionem beatificam, quæ adeptio est, & illam pro obiecto habet. Vel secundò dici potest, esse adeptionem, non formaliter, sed completiuè, quia complet & perficit visionem beatificam, ad quam consequitur tanquam proprietas.

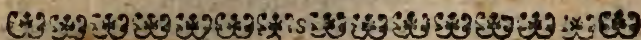
Obijcies quartò contra quartam partem assertionis, in qua diximus beatitudinem formalem consistere essentialiter in visione beatifica: Beatitudo formalis debet seipsa hominis appetitum totaliter & perfectè satiare: Sed clara Dei visio hoc non præstat, cùm non solùm homo inclinetur ad videndum Deum, sed etiam ad ipsum amandum, eoque perfruendum: Ergo beatitudo formalis non consistit essentialiter in clara Dei visione.

Respondeo beatitudinem formalem seipsa satiare debere primam hominis inclinationem, inclinationes autem veluti secundas, non per seipsam formaliter, sed solùm causaliter: Inclinatio autem hominis primaria est inclinatio ad verum cognoscendum, & hæc per claram Dei visionem satiatur formaliter cœteras verò satiat solùm causaliter, causando scilicet actus per quos illæ satiantur, nempe amorem & fruitionem beatificam.

Obijcies vltimò: De ratione vltimi finis est vt ad vlteriorem finem non ordinetur, sed omnia ordinentur ad ipsum: At Clara Dei visio ordinatur ad amorem beatificum tanquam

ad finem, non autem è contra amor ad visionem; nam vt ait Anſelmus lib. 2. cur Deus homo: *Peruerſus ordo eſt amare, vt intelligas, rectiſſimus verò intelligere vt ames:* Ergo beatitudo formalis non conſiſtit in clara Dei viſione.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem; cùm enim clara Dei viſio ſit eſſentia beatitudinis formalis, & amor eiús proprietas; proprietates autem ſint ad perficiendam naturam cuius ſunt proprietates, hinc fit quod amor beatificus viſionem tanquam finem reſpiciat, non verò è contra viſio amorem beatificum. Ad Anſelmum verò dicendum eſt, illum non comparare ibi amorem cùm cognitione patriæ, ſed cum cognitione viæ; cùm enim iſta ſit imperfectior amore, ad illum tanquam ad finem proximum ordinatur; vnde eſſet peruerſus ordo amare in via ad intelligendum, & rectiſſimus eſt intelligere ad amandum.



CAPVT VI.

De proprietatibus beatitudinis formalis.

EXplicata eſſentia beatitudinis formalis conſequens eſt vt declaremus eius proprietates, quæ ſunt præcipuè quatuor, videlicet amor, delectatio, impeccabilitas, & incorruptibilitas, ſeu perpetuitas.

§. I.

§. I.

Prima proprietas beatitudinis formalis, felix amandi necessitas.

NEmo dubitat quin beati Deum videntes, necessitentur necessitate specificationis ad ipsum amandum; cùm enim in Deo clarè viso nulla apparere possit ratio mali, nullo pacto voluntas, quæ est appetitus boni, ipsum odio habere vel fugere potest; sicut ob eandem rationem homo in via necessitatur quantùm ad specificationem, ad volendum bonum vt sic, abstractum à vero & apparenti. Sed difficultas est de necessitate quoad exercitium, propter Scotistas, contendentes amoris beati exercitium esse liberum & contingens ex natura sua, etsi ab extrinseca Dei prouidentia, tollente omnia quæ possent à charitate diuertere, habeat quod in æternum sit duraturum. Nos verò asserimus, voluntatem beati Deum videntis, ita in eius amorem rapi, vt exercitium diuini amoris vel diuertere, vel suspendere nequaquam possit, subindeque beatitudinem formalem, seu claram Dei visionem, essentialiter consequi vel comitari felicem amandi Deum necessitatem, non solùm quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium.

Ratio fundamentalis est, quia voluntas, cùm sit appetitus rationalis, & sequatur ductum ac dictamen rationis, non potest cessare ab aliquo actu, nisi in eo intellectus concipiat aliquam rationem mali, vel in eius cessatione aliquam rationem maioris boni: Sed nul-

nullum horum potest iudicare beatus de amore Dei: Ergo non potest ab actu amoris cessare. Maior constat, minor etiam videtur manifesta; nam in patria actus amoris est iucundus & facilis, cùm charitas in patria sit veluti in suo centro, vtpote coniuncta cum clara Dei visione, & regulata per lumen gloriæ. Neque esse potest lassitudo & defatigatio in eius exercitio, cùm non dependeat ab aliquo organo corporeo, visio enim ad quam sequitur, non est per conuersionem ad phantasmata. Non potest etiam in continuatione amoris beatifici nausea aliqua vel fastidium reperiri, quia bonum increatum, cùm infinitæ sit suauitatis & dulcedinis, tam suauiter implet, tam delectabiliter satiat, vt in eius fruitione regnet desiderium, & in satietate vigeat illius appetitus. Vnde D. Petrus dicit quod Angeli beati, Spiritum Sanctum continuò contemplantes, desiderant in ipsum prospicere. Et D. Gregorius in moralibus: *Cùm ad ipsum* (inquit) *fontem vitæ deuenerimus, erit nobis, delectabiliter impressa sitis simul & satietas: Sed longè aberit à siti necessitas, longè à satietate fastidium, quia sitientes saturabimur, & saturati sitiemus.* Demum clara Dei visio non compatitur iudicium erroneum, quo Beatus iudicet esse illi bonum cessare ab amore Dei, sed potiùs habet actum contrarium, quo iudicat illi esse bonum, continuò adhærere Deo per amorem, & ab illo nunquam diuelli, ita vt non possit voluntas intellectum ab eo iudicio vel per vnum instans diuertere.

Dices primò; Beati possunt in carentia seu

cessatione amoris beatifici aliquam rationem boni apprehendere, nempe exercitium libertatis: Ergo possunt à tali amore cessare, seu eius exercitium interrumpere.

Respondeo negando Antecedens, libertas enim exerceri non potest circa bonum vniuersale & infinitum, sed solùm circa creaturas, & bona particularia & limitata, quæ cum illo necessariam connexionem non habent: Sicut intellectus facultatem discurrendi & ratiocinandi circa principia exercere non potest, sed solùm circa conclusiones quæ in illis virtualiter continentur.

Instabis: Per fidem Deus proponitur voluntati, vt summum & infinitum bonum, & tamen amor per illam regulatus est liber: Ergo quamuis in patria per lumen gloriæ & claram visionem proponatur vt summum & infinitum bonum, amor tamen per illam regulatus erit liber.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, nam etsi vtrumque lumen, Deum vt summum & infinitum bonum repræsentet, vnum tamen illum repræsentat clarè, & vt est in se; alterum verò obscurè, & per alienas species tale bonum proponit: Vnde sicut intellectus à vero, primo non autem secundo modo proposito, conuincitur, ita & voluntas solùm à summo bono clarè cognito necessitatur.

Vrgebis: Omnis actus potentiæ liberæ est liber: Sed voluntas est potentia libera, nam vt ait Augustinus in Enchiridio cap. 105. *Aut voluntas non est, aut libera est dicenda:* Ergo amor beatus est liber, saltem quoad exercitium.

Confirmatur: Idem S. Doctor lib. 5. de Trinitate Dei sic ait: *Si aliquid est voluntarium, non est necessarium*: Sed amor beatificus est voluntarius: Ergo non est necessarius, sed liber, saltem quoad exercitium.

Ad instantiam respondeo, quod sicut in nostro intellectu inuenitur ratio discursiui, respectu conclusionum, & ratio intellectiui sine discursu, respectu principiorum; ita in voluntate nostra reperitur modus agendi naturaliter, & modus agendi liberè: Non dixit autem Augustinus, voluntatem in omni actu liberam esse, sed solùm quod non esset voluntas, si libera non esset, quod intelligendum est respectu aliquorum actuum. Vel secundò dici potest cum D. Thoma qu. 22. de verit. art. 5. ad 1. voluntatem semper esse liberam à necessitate coactionis, quia in suis actibus vim pati non potest, non autem semper esse liberam à necessitate naturalis inclinationis; & primo libertatis genere, scilicet à necessitate coactionis, gaudere amorem beatificum, cum quo tamen stat, illum necessarium esse quoad specificationem & exercitium. Per quod patet ad confirmationem, nam quando D. Augustinus ait, *si aliquid est voluntarium, non est necessarium*, hoc intelligendum est de necessitate coactionis, non verò de necessitate naturalis inclinationis; vnde quamuis amor beatificus sit voluntarius, nihilominus hoc secundo modo necessarius est. Sicut amor quo Deus seipsum diligit, & quo Pater & Filius producunt Spiritum Sanctum, voluntarius est, subindeque immunis à necessitate coactionis, cum hoc tamen stat illum esse necessarium

ne-

necessitate naturalis inclinationis, non solùm quantùm ad specificationem, sed etiam quoad exercitium. De quo fusiùs infra, cùm de voluntario libero.

Dices secundò, nullum obiectum necessitat voluntatem quoad exercitium actus, vt sæpe docet S. Thomas, quia obiecti quidem est specificare potentiam, sed non mouere illam quoad exercitium, vnde si necessitat, solùm quoad specificationem necessitat: Ergo Deus etiam clarè visus non necessitat voluntatem ad exercitium amoris.

Respondeo D. Thomam solùm velle quod nullum obiectum, ex vi & formalitate obiecti, necessitet voluntatem; cum quo stat quod possit illam necessitare ex propria voluntatis natura, quæ quia libera & naturalis est, aliquando vt libera, aliquando vt naturalis operatur. Primùm ei conuenit circa obiectum cum indifferentia propositum, secundùm verò circa obiectum propositum sine indifferentia iudicij.

§. II.

Secunda proprietas beatitudinis formalis, summum gaudium seu delectatio.

EX clara Dei visione, & amore beatifico, oritur in beatis ineffabile gaudium, & summa delectatio, quæ tanta est, vt D. Bernardus epist. 114. dicat quod *huic comparata omnis alia iucunditas, mæror est; omnis suauitas, dolor est; omne dulce amarum; omne decorum, fœdum; omne postremò quodcumque de-*

lectare potest, molestum. In primis gaudent beati de bono diuino in se considerato: De quo gaudio intelligitur illud Apocal. 19. *Quoniam regnauit Dominus Deus noster omnipotens, gaudeamus, & exultemus, & demus gloriam ei*. Secundo gaudent de bono proprio, & de felicitate qua potiuntur; de quo gaudio loquitur Profeta Regius Psal. 19. cùm ait: *Adimplebis me lætitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua, vsque in finem*. Primum gaudium seu delectatio elicitur à charitate, tanquam actus secundarius eius, quia vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 28. per totam, gaudere de bono amici est actus & fructus amicitiæ & charitatis. De secundo difficultas est à quo eliciatur, cùm enim ad amorem concupiscentiæ pertineat, non videtur posse procedere à charitate, quæ est amor amicitiæ. Vnde Suarez, & alij ex Recentioribus, existimant illud elici ab habitu spei, quem dicunt remanere in patria. Sed hoc manifestè repugnat D. Thomæ, qui pluribus in locis docet spem non remanere in patriam. Nam in hac parte qu. 67. art. 4. quærit, *Vtrum spes maneat post mortem in statu gloriæ?* Et respondet non manere, idque probat in hunc modum: Motus cessat obtento termino: Sed spes se habet per modum motus tendentis in beatitudinem, & claram Dei visionem: Ergo illa obtenta perit. Quam rationem insinuat Apostolus ad Roman. 8. his verbis: *Spes quæ videt non est spes, nam quod videt quis quid sperat?* Idem docet 2. 2. qu. 18. art. 2. vbi sic discurrit: Subtracto eo quod dat speciem, soluitur species: Sed in patria non subsistit

id

id quod dat speciem virtuti spei, actus scilicet sperandi æternam beatitudinem, vt diuino auxilio obtinendum, cùm in patria habeatur ipsa beatitudo: Ergo in patria non remanet spes.

Nec valet quod ait Suarez, nempè habitum spei non respicere primariò & essentialiter actum sperandi beatitudinem, sed actum amoris concupiscentiæ, quo quis Deum vt bonum sibi proprium diligit. Virtus enim denominatur à principaliori actu quem elicit: Atqui secunda virtus Teologica ab omnibus spes appellatur: Ergo precipuus eius actus est actus sperandi, non verò amor concupiscentiæ, quo quis Deum vt bonum sit proprium diligit. Addo quod spes quæ est virtus, respondet spei quæ est passio: Atqui actus principalis spei quæ est passio, non est bonum sibi proprium & conueniens concupiscere, sed bonum arduum possibile sperare, vnde non est in appetitu concupiscibili, sed in irascibili: Ergo pariter præcipuus actus virtutis spei, non est amor concupiscentiæ, quo quis Deum vt bonum sibi proprium diligit, sed actus sperandi quo expectatur futura beatitudo.

Dicendum est igitur, delectationem qua beati de Deo vt bono sibi proprio, eos beatificante delectantur, elici ab habitu charitatis; cùm enim non possit elici à fide, nec à spe, quæ in patria non remanent, consequens est vt eliciatur à charitate; Addo quod ab eodem habitu elicitur delectatio, à quo oritur amor, quia est causa illius: Sed amor concupiscentiæ, quo beati Deum vt bonum sibi proprium diligunt, procedit à virtute charitatis,

quia vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 25. art. 4. per charitatem non solùm Deum & proximum, sed etiam nosmetipsos diligimus: Ergo & delectatio quæ ad illum amorem consequitur.

Dices, Amor concupiscentiæ beatitudinis futuræ, & gaudium subsecutum ad illam, non pertinent ad charitatem, sed ad spem, iuxta illud Apostoli ad Roman. 12. *Spe gaudentes*: Ergo etiam in patria amor concupiscentiæ, quo beati Deum vt bonum sibi proprium diligunt, & delectatio quæ ad illum sequitur, non eliciuntur ab habitu charitatis sed spei.

Sed nego consequentiam, amor enim concupiscentiæ, quo in via appetimus beatitudinem, & de ea delectamur, illam respicit sub ratione boni ardui futuri, quod est obiectum formale spei: In patria verò amor quo beati diligunt beatitudinem, & delectantur de ea, respicit illam vt bonum præsens, & iam obtentum, vnde non potest elici à spe, quæ est de bono arduo & futuro, subindeque in beatis non remanet; sed solùm à charitate, ad quam tanquam ad proximiorem virtutem reducitur, & quæ sola ex virtutibus Theologicis remanet in patria Nec obest quod charitas sit amor amicitiæ, & amor amicitiæ respiciat bonum amici, amor verò concupiscentiæ bonum proprium. Nam bonum proprium non semper opponitur bono amici, sed interdum illi subordinatur, & cum eo connectitur, vnde amor concupiscentiæ quo nosmetipsos diligimus, potest oriri, & de facto oritur à virtute charitatis, qua Deum & proximum amamus, vt docet D. Thomas supra citatus.

tatus: Cùm ergo beatitudo, & delectatio quam ex ea beati percipiunt, non opponantur Deo & bono ipsius, sed illi subordinentur, & cum eo connectantur, à virtute charitatis, quà Deum diligunt, vt eius actus secundarij procedunt.

§. III.

Tertia beatitudinis formalis proprietas, felix impotentia peccandi, orta ex clara Dei visione, & amore beatifico.

Scotus & Nominales docent, beatos esse impeccabiles solùm ab extrinseco, & ex diuina prouidentia impediente ne in peccatum labantur. Cœteri verò Theologi asserunt eos ab intrinseco impeccabiles esse, & felicem illam peccandi impotentiam, ex duplici radice seu causa procedere, nempe ex clara Dei visione, & amore beatifico.

Visio ergo beatifica quadruplici ratione potentiam peccandi à beato excludit. Primò, quia illum intimè & immobiliter coniungit primæ regulæ suæ operationis, nempe suo vltimo fini; peccare enim nihil aliud est quam deflectere & declinare à rectitudine suæ regulæ: Vnde sicut si manus artificis esset ipsa regula incisionis, vel talem regulam inseparabiliter haberet sibi coniunctam, non posset nisi rectè scindere; ita voluntas beati quæ immobiliter coniungitur regulę suę operationis, non potest nisi rectè operari.

Secundò, quia totam creaturæ rationalis capacitatem implet; sicut enim cœlum est im-

mutabile ſubſtantialiter, & incorruptibile, quia tota capacitas materiæ eius expletur per ipſius formam; ita voluntas beati redditur immutabilis à bono in malum, ſubindeque impeccabilis, quia tota eius capacitas expletur per viſionem beatificam, per quam omnia hominis deſideria plenè & perfectè ſatiantur, vt capite præcedenti oſtenſum eſt. Vnde Iſidorus lib. 1. de ſummo bono cap. 12. ait quod *Angeli, licèt ſint natura ſua mutabiles, non ſinit tamen eos contemplatio mutare diuina.*

Tertiò; quia non poteſt eſſe in voluntate peccatum, niſi in intellectu error, ignorantia, aut inconſideratio præcedant, vt oſtendemus in tractatu de peccatis: Sed viſio beata omnes illos defectus ab intellectu excludit: Ergo & à voluntate peccandi potentiam auſert.

Quartò, voluntas videntis Deum, ita ſe habet reſpectu boni diuini, ſicut voluntas viatoris in ordine ad bonum in communi, vnde ſicut impoſſibile eſt, aliquem in via operari, niſi reſpiciendo rationem boni in communi; ita qui videt Deum, non poteſt velle quidquam quod non ordinetur ad ipſum, ſubindeque non poteſt peccare, cùm peccans appetat obiectum abſque ordine ad bonum diuinum.

Secunda radix vnde oritur impeccabilitas beatorum eſt amor beatificus, nam per peccatum homo auertitur à Deo vltimo fine, per charitatem verò in Deum vt vltimum finem conuertitur: Ergo cùm auerſio à Deo, & conuerſio in illum, ſimul eſſe nequeant, peccatum cum amore beatifico eſt omnino incompoſſi-

poſſi-

possibile. Vide Gregorius lib. 5. moral. cap. 27. *Angelica natura in semetipsa mutabilis est, quam mutabilitatem vincit, per hoc quod ei qui semper idem est, vinculis amoris colligatur*. Et Augustinus 14. de ciuit. cap. 9 *Vbi amor boni immutabilis est, profectò si dici potest, mali cauendi timor securus est*.

Dices, Charitas viæ & charitas patriæ sunt eiusdem speciei, imò idem manet habitus charitatis in patria, qui fuit in via: Sed charitas viæ non excludit potentiam peccandi: Ergo nec charitas patriæ.

Respondeo quod licèt charitas sit eiusdem speciei in patria, & in via; habet tamen diuersum modum operandi; quia in via regulatur per fidem & cognitionem obscuram, quæ non repræsentat Deum clarè & vt est in se; in patria verò regulatur per lumen gloriæ, & claram visionem, quæ Deum vt habentem omnem rationem boni clarè repræsentat, & iudicat nihil esse appetibile quod ad Deum ordinabile non sit, ex quo fit quod charitas patriæ tollit potentiam ad peccandum, non verò charitas viæ.

Ex dictis colligitur primò, non posse, etiam de absoluta Dei potentia, cum visione, & amore, peccatum actuale commissionis coniungi. Prima pars patet ex dictis, nam impossibile est quod aliquis peccet, nisi præcedat iudicium practicum, quo iudicetur hic & nunc esse appetendum aliquid quod ad Deum non est ordinabile: Sed implicat tale iudicium cum visione beatifica coniungi, nam illa est perfectum iudicium, quo beatus speculatiuè & practicè iudicat, Deum esse super om-

nia

nia amandum, & omnia ad ipsum tanquam ad vltimum finem esse referenda: Ergo peccatum actuale commissionis non potest, etiam de potentia absoluta, cum beatifica visione componi.

Quod verò non possit etiam coniungi cum amore beatifico, non minùs euidens est; nam, vt supra dicebamus, per peccatum mortale homo auertitur à Deo tanquam vltimo fine, & in creaturam vt in vltimum finem conuertitur; charitas verò conuertit hominem in Deum tanquam in vltimum finem: Atqui implicat simul esse auersionem à Deo vt vltimo fine, & conuersionem in illum vt vltimum finem: Ergo & amorem beatificum simul esse cum peccato mortali actuali.

Eadem incompossibilitas peccati mortalis cum visione & amore beatifico, etiam per respectum ad absolutam Dei potentiam, potest hac ratione demonstrari, Quando aliquæ formæ repugnant ex natura rei, non possunt inter se coniungi, nisi Deus concursu speciali & extraórdinario concurrat ad vtriusque coniunctionē, vt patet in calore & frigore in gradibus intensis: At Deus nequit speciali concursu concurrere ad coniunctionem peccati mortalis cum visione & amore beatifico, aliàs peccatum illi vt authori speciali tribueretur, quod infinitæ eius sanctitati repugnat: Sicut si de potentia absoluta impediret ne calor ignis expelleret frigus ab aqua, conseruatio frigoris in illum vt specialem authorem & conseruatorem reduceretur: Ergo repugnat, de potentia Dei absoluta, peccatum mortale coniungi cum clara Dei visione & amore beatifico.

Colli-

Colligitur secundò, visionem & amorem beatificum, non solùm non posse de absoluta Dei potentia coniungi cum peccato commissionis, sed nec etiam cum peccato omissionis: quia visio & amor beatificus ex natura rei exposcunt nedum peccatum commissionis sed etiam omissionis excludere, aut impedire; vnde vt illud secum compaterentur, requireretur non quidem concursus Dei positiuus, conseruans peccatum omissionis, sed negatio concursus postulati à visione & amore, vt illud impedirent: At eo ipso quod Deus negaret concursum eis debitum, illi attribueretur peccatũ omissionis, vt supra arguebamus de peccato commissionis: Ergo repugnat, nedũ peccatum commissionis, sed etiam omissionis, cum visione & amore beatifico coniungi.

Confirmatur: Ad peccatum omissionis ad minus requiritur actus interpretatiuus, id est fundamentum quo prudens iudicet; taliter voluntatem se habere, ac si per positiuum actum vellet omittere: Sed posito quod voluntas beati, ex vi amoris & visionis, exposcat concursum ad euitandum peccatum omissionis, non adest fundamentum ad prudenter iudicandum, illam ita se habere ac si per actum positiuum vellet omittere, sed potiùs esset fundamentum ad iudicandum talem omissionem appeti à Deo negante talem concursum: Ergo repugnat visionem & amorem beatificum cum peccato omissionis coniungi.

Dices, Potest Deus præceptum imponere beato de aliquo actu libero, v. g. de custodia hominum: At supposito illo præcepto potest beatus omittere talem actum, cùm adhuc eo suppo-

ſuppoſito, liberè illum exerceat: Ergo poteſt peccare peccato omiſſionis.

Reſpondeo diſtinguendo minorem: Suppoſito illo præcepto poteſt beatus omittere talem actum, omiſſione phyſica & naturali, concedo minorem: omiſſione morali, & culpabili, nego minorem. Vel aliter poteſt eadem minor diſtingui: poteſt beatus omittere talem actum, potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo, concedo Antecedens: potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito, nego Antecedens, & conſequentiam. Poſſunt hæc explicari exemplo Chriſti, qui reſpectu actus cadentis ſub præcepto fuit liber quoad exercitium, & tamen non potuit peccare; quia licèt potuerit omittere talem actum, prout omiſſio eſt pura negatio actus oppoſiti, non tamen quatenus eſt priuatio prædicti actus, vt debiti: vel quia licet illum potuerit ommittere potentia antecedenti, & in ſenſu diuiſo, non tamen potentia conſequenti, & in ſenſu compoſito. De quo fusè in tractatu de Incarnatione, cùm concordiam libertatis Chriſti cum eius impeccabilitate exponemus.

Colligitur tertiò, peccatum habituale, de abſoluta potentia, non poſſe cùm viſione & amore beatifico coniungi; quia impoſſibile eſt per quamcumque potentiam quod homo ſimul habeat duos vltimos fines ſimpliciter, etiam ſi vnum habeat actualiter, & alium habitualiter; vt ſupra cap. 1. oſtenſum eſt: Sed beatus videns amans Deum, habet illum actualiter pro vltimo fine ſimpliciter, cùm viſio beatifica ſit Dei vt vltimi finis adeptio; qui verò eſt in ſtatu peccati mortalis, in creaturam vt in vltimum

mum finem habitualiter conuersus est: Ergo repugnat peccatum habituale, cum visione & amore beatifico coniungi: alioquin talis coniunctio Deo vt authori speciali tribueretur, vt supra dicebamus de peccato commissionis & omissionis.

Addo quod peccatum habituale, seu macula peccati, nihil aliud est, quam priuatio gratiæ sanctificantis, vt voluntaria, seu ex præcedenti actu peccaminoso voluntatis causata: Sed talis priuatio cum visione & amore beatifico incompossibilis est: Ergo & peccatum habituale, seu macula peccati. Maior constabit in tractatu de peccatis, minor verò patet, tum quia in beatis non potest dari actus peccaminosus voluntatis, ex quo resultet voluntaria illa priuatio gratiæ sanctificantis, vt constat ex supra dictis. Tum ex eo quod visio & amor beatificus sunt actus vitales vitalitate supernaturali; vnde sicut actus vitales ordinis naturalis, v. g. intellectio, aut volitio, necessariò & indispensabiliter supponunt in subiecto à quo eliciuntur, principium radicale vitæ naturalis, scilicet animam rationalem; ita visio & amor beatificus, necessariò & indispensabiliter supponere debent in subiecto à quo eliciuntur principium radicale vitæ supernaturalis, quod non est aliud quam ipsa gratia sanctificans, vt constabit ex dicendis in tractatu de gratia.

Colligitur quartò, peccatum veniale cum amore beatifico non posse coniungi. Licèt enim peccatum veniale non auertat à Deo vt vltimo fine, diuertit tamen ab ipso; vnde sicut actus charitatis est conuersio in Deum,

pec-

peccatum mortale auersio à Deo, ita peccatum veniale est diuersio ab illo: Sed cum amore beatifico est incompossibilis nedum auersio à Deo, sed etiam diuersio: Ergo non solùm peccatum mortale, sed etiam veniale, cum amore beatifico stare nequit. Maior est certa, minor probatur: Amor necessarius nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, non solùm cum auersione à Deo, sed etiam cum diuersione ab illo est incompossibilis, cùm enim sit continuus, & nunquam interruptus, omnia quæ beatus diligit, actu refert & ordinat in diuinam bonitatem tanquam in vltimum finem: Sed amor beatificus, nedum quoad specificationem, sed etiam quoad exercitium, necessarius est, vt §. 1. ostendimus: Ergo cum illo, nedum auersio, sed nec etiam diuersio à Deo compossibilis est.

§. IV.

Quarta beatitudinis formalis proprietas, eius perpetuitas seu inamissibilitas.

DE fide certum est, beatitudinem sanctorum fore perpetuam & nunquam desituram, nam in fidei symbolo profitemur nos expectare vitam æternam. Et 1. Petri 1. beatitudo vocatur *hæreditas incorruptibilis, incontaminata, immarcessibilis*. Et Augustinus lib. 15. de Trinit. cap. 8. ait quod *nullo modo esse poterit vita veraciter beata, nisi fuerit sempiterna*. Sed difficultas est & controuersia inter Theologos, an hoc ei conueniat ab intrinseco, & ex natura rei, vel solùm ab extrinseco, &

ex

ex gratuita voluntate Dei, eam perpetuò conseruantis? Scotus enim & Durandus existimant illam à sola Dei voluntate & non ab intrinsecò esse perpetuam. Alij dicunt cum Curiele, beatitudinem posse dupliciter considerari, scilicet in ratione beatitudinis, & boni perfecti ac plenè satiatiui, & in ratione visionis & operationis, & primo modo esse ab intrinseco inamissibilem & incorruptibilem, non autem secundo modo. Thomistæ verò communiter docent, visionem beatam, tam vt beatitudo, quam vt visio est, ab intrinseco esse incorruptibilem.

Primum patet, nam de ratione beatitudinis formalis est quod perfectè satiet & quietet appetitum beati: At si visio, inquantum est beatitudo formalis, non esset perpetua & inamissibilis ab intrinseco, non satiaret nec quietaret perfectè appetitum beati: Ergo visio, inquantum est beatitudo formalis, est perpetua & inamissibilis ab intrinseco. Maior patet, minor probatur. Vnum ex illis quæ beatus exoptat est perpetuitas boni quod possidet, vnde maximè anxiaretur, si existimaret tale bonum non esse perpetuum: Ergo si visio, quatenus est beatitudo formalis, non esset perpetua & inamissibilis ab intrinseco, non satiaret nec quietaret perfectè appetitum beati.

Nec valet si dicas, ad hoc vt beatus quietetur, & omnis anxietas ab eo tollatur, sufficere quod Deus decreuerit illius beatitudinem perpetuò conseruare, & hoc illi innotescat. Nam contra hoc est, quod de ratione beatitudinis formalis est, quod ratione sui, vel eorum quæ illi debentur, satiet appetitum

bea-

beati, & omnem miseriam & anxietatem excludat, vt constat ex dictis capite præcedenti: Ergo visio, inquantum est beatitudo formalis, debet ratione sui, vel eorum quæ illi debentur, esse perpetua & inamissibilis, & non sufficit quod hoc illi competat ab extrinseco, & gratuita Dei voluntate, ad perfectè quietandum appetitum quo beatus exoptat perpetuitatem boni quod possidet.

Quod verò visio beatifica, non solùm vt beatitudo formalis, sed etiam vt visio & operatio: sit ab intrinseco incorruptibils, probatur contra Curielem: Primò quia visioni essentialiter conuenit quod sit beatitudo formalis, vt ostensum est capite præcedenti: Ergo si vt beatitudo formalis, ab intrinseco petit durare perpetuò, idipsum ei conuenit, quatenus visio est. Secundò, illa operatio petit ab intrinseco durare perpetuò, cuius principia sunt ab intrinseco inuariabilia & incorruptibilia: Sed principia visionis beatificæ, nempe lumen gloriæ, & essentia diuina, per modum speciei intellectui beatorum vnita, sunt inuariabilia & incorruptibilia ab intrinseco: Ergo & ipsa visio beatifica. Tertiò, actio quæ mensuratur æternitate, est ab intrinseco immutabilis & incorruptibilis, nam vt ait D. Thomas 1. p. qu. 10. art. 2. *Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum*: Sed visio beatifica mensuratur æternitate, & vt in Tractatu de visione Dei capite vltimo demonstrauimus: Ergo est ab intrinseco immutabilis & incorruptibilis. Tertiò, forma perfectè complens, & satians appetitum beati, natura sua incorruptibi-

bi-

bilis & inamiſſibilis eſt; ſicut forma cœlorum eſt ab intrinſeco incorruptibilis, quia perfectè ſatiat appetitum materiæ, nec ſinit eam appetere aliquam formam ipſi contrariam: Sed viſio beatifica totaliter ſatiat appetitum beati, & omnia eius deſideria explet, vt capite præcedenti oſtenſum eſt: Ergo ex natura ſua incorruptibilis eſt. Demum S. Thomas 1. p. qu. 50. art. 5. ad 3. ait quod *non dicitur aliquid corruptibile, per hoc quod Deus poſſit illud ad non eſſe redigere, ſubtrahendo ſuam conſeruationem, ſed per hoc quod in ſeipſo aliquod principium corruptionis habet*. Vnde cœli, Angeli, & animæ rationales, ſunt & dicuntur incorruptibilia, quia licèt per abſolutam Dei potentiam, & ſuſpenſionẽ diuini concurſus conſeruatiui, poſſint deſtrui, & deſinere eſſe, non habent tamen in ſeipſis aliquod principium corruptionis: Atqui ſimiliter, quamuis viſio beatifica poſſit deſtrui, de potentia Dei abſoluta: non habet tamen in ſe aliquod principium corruptionis, cùm ſubiectum illius ſit incorruptibile, nempe intellectus, & principia quæ ad illam concurrunt, nimirum lumen gloriæ, & eſſentia diuina, vt gerens vices ſpeciei intelligibilis, ſimiliter immutabilia & incorruptibilia ſint, illaque excludat peccatum, quod poſſet eſſe cauſa moralis deſtructionis eius: Ergo eſt incorruptibilis ab intrinſeco. Vnde viſio Pauli quæ fuit illi in raptu communicata, ex ſe & ex natura ſua erat perpetua, & exigebat ab intrinſeco conſeruari; ſed ex diſpenſatione Dei, & per miraculum, non durauit de facto: Sicut cœlum vel Angelus, quæ ab intrinſeco incorrupti-

pti-

ptibilia sunt, & exigunt perpetuò conseruari, de potentia absoluta possunt desinere esse.

Obijcies primò: Illa forma vel operatio est corruptibilis ab intrinseco, quæ habet potentiam ad non esse: Sed visio beatifica habet potentiam ad non esse, cùm possit à Deo destrui: Ergo est corruptibilis ab intrinseco.

Respondeo distinguendo maiorem: Illa forma vel operatio est corruptibilis ab intrinseco, quæ habet potentiam physicam seu naturalem ad non esse, concedo maiorem; Logicam seu obedientialem tantùm, nego maiorem, & sub eadem distinctione minoris, nego consequentiam. Itaque vt aliquid dicatur incorruptibile ab intrinseco per respectum ad Deum, non sufficit non repugnantia, seu potentia logica & obedientialis, vt ab illo destruatur (alioquin Angeli, cœli, anima rationalis, & vnio hypostatica, possent dici ab intrinseco corruptibilia, cùm in eis sit potentia obedientialis ad non esse, illaque per absolutam Dei potentiam possint destrui & annihilari) sed exigitur potentia physica, inclinata secundariò ad non esse: Ideo enim homo v. g. dicitur corruptibilis ab intrinseco, quia materia ex qua componitur appetit alias formas incompatibiles cum anima rationali, & ex consequenti appetit expulsionem animæ, & non esse hominis.

Obijcies secundò: Forma recepta in subiecto non connaturali, sed extraneo, recipitur in eo amissibiliter seu corruptibiliter, vt patet in calore, qui in subiecto proprio & connaturali, scilicet igne, est inamissibiliter, sed in aqua est amissibiliter, eò quod aqua sit subiectum

ctum illi extraneum : At visio beatifica est in homine, & in Angelo, vt in subiecto extraneo & non connaturali, cùm lumen gloriæ à quo dependet, nulli intellectui creato vel creabili connaturale sit: Ergo visio beatifica est assimiliter & corruptibiliter in intellectu humano, & Angelico.

Respondeo maiorem esse veram, quando forma non habet ex se quod sit incorruptibilis, sed ex conditione subiecti; tunc enim si recipitur in subiecto extraneo, est in eo corruptibiliter; secùs verò quando ex se & ex natura sua incorruptibilis est, tunc enim non solùm non participat corruptibilitatem subiecti, sed insuper illud trahit & eleuat ad suam incorruptibilitatem, vt patet in subsistentia Verbi, quæ quia ex se & ex natura sua incorruptibilis est & æterna, communicata subiecto extraneo, scilicet humanitati Christi, incorruptibilis & perpetua manet, trahitque illam ad suam perpetuitatem & incorruptionem; vnde Christus naturam semel assumptam nunquam dimisit, etiam dissoluta vnione illius per mortem. Cùm ergo visio beata, ex se & ex natura sua incorruptibilis sit (quia principia ad illam concurrentia, nempe lumen gloriæ, & essentia diuina in ratione speciei intellectui beatorum vnita, sunt incorruptibilia) quamuis recepta in subiecto extraneo & non connaturali, non participat eius mutabilitatem, sed potiùs illud trahit ad esse immutabile, & incorruptibile. Vnde quamuis intellectus secundùm se mensuretur æuo, vt subijcitur tamen lumini gloriæ, & visioni beatificæ, mensuratur æternitate par-

ticipata, ſicut ipſum lumen, & viſio.

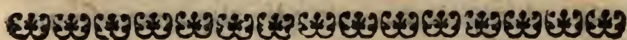
Dices, Gratia ſanctificans eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ, & tamen non eſt incorruptibilis ab intrinſeco; cùm quotidie corrumpatur per peccatum: Ergo à fortiori lumen gloriæ, & viſio beatifica, non ſunt ab intrinſeco incorruptibilia; non poteſt enim proprietas eſſe incorruptibilior natura à qua dimanat.

Reſpondeo quod licèt gratia viæ non ſit incorruptibilis ab intrinſeco, nec petat durationem perpetuam, bene tamen gratia conſummata patriæ, & hæc eſt radix luminis gloriæ, & viſionis beatificæ.

Quod ſi inſtes, & dicas, gratiam vt conſummatam non differre intrinſecè à gratia viatoris: Ergo ſi gratia viæ ab intrinſeco non ſit incorruptibilis, id etiam non habebit gratia conſummata patriæ, Reſpondebo negando conſequentiam, etſi enim gratia viæ & patriæ eiuſdem ſint entitatis, & conſequenter quoad entitatem ab intrinſeco incorruptibilitatem exigant; habent tamen duplicem ſtatum, in quorum vno, ſcilicet viæ, caret non incorruptibilitate quoad entitatem, ſed ſtatu incorruptibilitatis; quia non plenè ſibi ſubijcit liberum arbitrium creatum, ſed potiùs illi ſubijcitur: in altero verò, nempe in ſtatu termini, gaudet incorruptibilitate quoad entitatem, & ſtatu incorruptibilitatis, oppoſita de cauſa; quia nimirum totaliter & plenè ſibi ſubijcit flexibilitatem arbitrij, qua tendit ad malum: Sicut ergo gratia, abſque intrinſeca varietate entitatis, per ſolam variationem ſtatus, eſt radix fidei in via, & luminis gloriæ in termino,

ita

ità præcisè per mutationem ſtatus, tranſit de corruptibili ratione ſtatus, ad ſtatum incorruptibilitatis. Et quia connaturaliter petit, vt ita loquar, radicare lumen gloriæ, fidem autem per accidens, vt tali lumini ſubſtitutam, & veluti eius vicariam, connaturaliter poſtulat ſtatum incorruptibilitatis, permittit tamen ſtatum corruptilitatis.



CAPVT V.

De dotibus & aureolis beatorum.

DOs à Iuriſperitis accipitur pro dono quo ſponſa d tatur, quando in domum ſponſi ſolemniter traducitur, tum in ſolamen matrimonij, eiuſque ſuſtentationem, tum in ornatum ipſius ſponſæ, vt dicitur lege *Dotis* ff. *de iure dotium*: Vnde cùm in beatitudine ſit coniunctio perpetua inter animam & Deum, & veluti ſpirituale quoddam connubium, in beatis dotes debent admitti, & de facto admittuntur à Theologis, aliæ quidem ex parte animæ, al æ verò ex parte corporis, de quibus breuiter hic agendum eſt.

§. I.

Dotes animæ beatæ.

TRes tantùm ſunt dotes animæ beatæ, ſcilicet viſio, omprehenſio, ſeu tentio, & delectatio, Ita D. Thomas 1. p. qu. 12. art.

7. ad 1. & in supplemento qu. 95. art. 3. & alij Theologi communiter. Ratio est, quia dotes patriæ immediatè coniungunt animam Deo, & correspondent virtutibus viæ immediatè in Deum tendentes, sunt tantùm tres, nempè fides, spes, & charitas: Ergo & dotes animæ beatæ, nimirum visio, comprehensio, & delectatio. Visio ratione suæ claritatis correspondet fidei, illiusque imperfectionem, nempe obscuritatem, excludit. Spei correspondet comprehensio, per quam tenemus Deum, ad quem currebamus per spem, illiusque imperfectionem excludit, *nam quid videt quis, quid sperat?* vt ait Apostolus. Denique delectatio seu fruitio charitati respondet, eiusq; imperfectionem excludit, quatenus obiectum quod absens per charitatem amabatur, & desiderabatur in via, præsens & possessum, delectationem & fruitionem causat in patria.

Circa has dotes difficultas & controuersia est inter Theologos, an illæ sint habitus vel actus? Plures enim existimant illas esse actus, alij habitus, alij vtrumque importare. Sed secunda opinio videtur probabilior, primò quia illam expressè docet D. Thomas in 4. dist. 49. qu. 4. art. 2. in corp. his verbis: *Secundùm alios dicendum quod beatitudo & dos realiter differunt, vt beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta, qua anima coniungitur Deo, sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, &c.* Secundò ob rationem quam idem S. Doctor ibidem insinuat, nam dotes exornant & disponunt animam ad coniunctionem spiritualem cum Deo: At visio, comprehensio; & fruitio, vt sunt operationes, non disponunt illam

ad

ad talem coniunctionem, sed sunt ipsa coniunctio: Ergo ratio dotis non competit actibus, sed habitibus luminis gloriæ & charitatis, eos antecedentibus. Quod vt meliùs percipiatur:

Obseruandum est, duplicem rationem seu formalitatem in his habitibus reperiri, nam primò habent quod sint principia eliciendi operationes, quæ vel sunt consummatio beatitudinis, vel ad illam sequuntur: & sic non magis induunt rationem dotis, quàm ipsa consummatio matrimonij: Secundò quod eleuent animam ad quendam statum altiorem, & dissimilem à statu viæ, ratione cuius non potest ampliùs habere imperfectiones huiùs vitæ; & sub hac ratione induunt rationem dotis, id est ornatus, dispositionis, & habilitationis sponsæ ad illas nuptias diuinas: v. g. lumen gloriæ non solùm est principium quo eliciendi visionem Dei, sed etiam disponendi intellectum ad recipiendam diuinam essentiam loco speciei, & ita clarificandum intellectum, quod non sit capax vllius obscuritatis, sed solùm euidentiæ & claritatis, & sub hac ratione vocatur visio habitualiter, & per modum dotis. Similiter comprehensio, quatenus est dos, dicit eundem habitum luminis gloriæ, non vt clarificantem intellectum, & disponentem ad recipiendam essentiam diuinam speciem intellegibilem, sed vt tenentem habitualiter ipsam visionem, quæ est tentio seu comprehensio actualis: Demum dos fruitionis, seu delectationis, est ipse habitus charitatis, non vt est principium amoris (sub hac enim ratione reperitur etiam in via) sed vt causans delectationem beatificam, quæ specie

ab amore differt, & sic solùm reperitur in patria. Ex quo soluuntur præcipua argumenta, quæ contra prædictam sententiam fieri solent.

§. II.

Dotes corporis gloriosi.

QVemadmodum in ingressu beatitudinis anima desponsata Christo recipit tres dotes, scilicet visionem, comprehensionem, & fruitionem, vt §. præcedenti ostensum est: Ita corpus in resurrectione, quando animæ beatæ coniungetur, quatuor dotes seu ornamenta recipiet, nempe impassibilitatem, subtilitatem, agilitatem, & claritatem.

Impossibilitas non solùm mortem & corruptionem, sed etiam omnem dolorem, & passionem læsiuam seu corruptiuam excludet, non tamen passionem perfectiuam, qualis est receptio actionum immanentium, etiam sensitiuarum, & accidentium omnium perficientium, quia id tantùm à corporibus gloriosis est auferendum, quod imperfectionem, non quod perfectionem includit. Hæc verò dos in corporibus gloriosis proueniet ex dominio animæ supra corpus, seu ex plena subiectione corporis ad animam, qua fiet vt materiæ potentialitas & appetitus, ita maneant expleta, aut saltem cohibita, & ligata ad ipsam formam seu animam, vt nulli alterationi, vel dispositioni ad aliam, locum aperiant vel relinquant, vt docet S. Thomas in 4. dist. 44. qu. 2. art. 1. Vel etiam dici potest cum eodem S. Doctore ibi-

ibidem art. 2. ad 1. quod ex beatitudine & gloria animæ, effluet & redundabit in corpus gloriosum aliqua perfectio seu qualitas supernaturalis, per quam habile reddetur ad talem subiectionem, quæ perfectio seu qualitas, dos glorificati corporis dicitur. Vnde Augustinus Epist. 56. ad Dioscorum: *Tam potenti* (inquit) *natura Deus fecit animam, vt ex eius plenissima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quæ est corpus. non beatitudo quæ fruentis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor.*

Subtilitas corpus gloriosum ab omni terrenæ labis concretione & crassitie liberum reddet, ipsumque alioquin animale & terrestre, efficiet quasi cœleste & spirituale, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinth. 15. *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale.* Non quod mutandum sit in spiritum, vt quidam hæretici olim somniabant, sed quia erit spiritui perfectè subiectum, & quasi ad conditionem spiritus eleuatum. Habebunt etiam corpora gloriosa, ratione huius dotis, vim & facultatem penetrandi omnia alia corpora, non quòd physicè seu efficienter hunc effectum præstet, sed moraliter tantùm, quatenus ad eius præsentiam, & in signum talis dotis, præstabitur penetratio illa à Deo, ad voluntatem beati, vt docet S. Thomas in supplemento qu. 83. art. 2. vbi sic discurrit. *Necessitas distinctionis duorum corporum in situ, causatur à natura quantitatis dimensiuæ, cui per se conuenit situs. Subtilitas autem à corpore glorioso dimensionem non aufert, vnde nullo modo aufert illi prædi-*

ctam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; & ideò corpus gloriosum non habebit ratione suæ subtilitatis, quod possit esse simul cum alio corpore, sed poterit simul cum alio corpore esse, ex operatione diuinæ virtutis. Sicut enim corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate indita, quod ad vmbram eius sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute diuina, ad ædificationem fidei: ita faciet virtus diuina, vt corpus gloriosum possit simul cum alio corpore esse, ad perfectionem gloriæ. Similia habet super cap. 15. epistolæ 1. ad Corinth. lect. 6.

Agilitas est habilitas seu vis quæ erit in corporibus gloriosis, ad promptè se mouendum quocumque beati voluerint, & absque vlla prorsus fatigatione. Vt enim discurrit S. Doctor in supplem. qu. 84. art. 1: *Per dotes corpus gloriosum erit perfectè subiectum animæ glorificatæ: anima autem coniungitur corpori, non solùm vt forma sed etiam vt motor, & vtroque modo oportet quod corpus gloriosum animæ glorificatæ sit summè subiectum. Vnde sicut per dotem subtilitatis subijcitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subijcitur ei inquantum est motor, vt scilicet sit expeditum & habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus & actionibus animæ.*

Porro tanta erit agilitas corporum glorificatorum, vt S. Hilarius in Psal. 138. eam compararet vel ocitati volatus aquilarum: *Pennigerabunt* (inquit) *tanquam aquilæ, naturam euolandi in cælum, in resurrectionis demutatione sumpturi.* Laurentius Iustinianus eam explicat exemplo radij solaris, qui statim ab orien-

oriente pertingit ad vltimas occidentis plagas; Sanctus Anſelmus lib. de ſimilitud. cap. 51. agilitatem corporum glorioſorum dicit equandam agilitati Angelorum : *Velocitas (inquit) tanta nos comitabitur , vt ipſis Angelis Dei æquè celeres futuri ſimus, qui è cœlo ad terras, & è conuerſo, dicto citiùs elabuntur*. Aduertendum tamen, quod ſicut motus Angelicus, ſiue continuus, ſiue diſcretus , non poteſt fieri in inſtanti, vt in Tractatu de Angelis cap. 6. §. 3. oſtenſum eſt ; ita nec motus localis corporis glorioſi , quamuis celerrimus & citiſſimus, poteſt eſſe inſtantaneus, vt docet D. Thomas loco citato art. 3. hoc enim repugnat naturæ, & quidditati motus localis , qui cùm ſit quid ſucceſſiuum , & partibus prioribus & poſterioribus conſtans, non poteſt fieri in inſtanti.

Demum quarta dos corporis glorioſi eſt claritas ſeu luciditas ; quæ ex gloria animæ in illud redundabit, vt docet S. Thomas 4. contra Gent. cap. 86. vbi ſic ait : *Sicut anima diuina viſione fruens , quadam ſpirituali claritate replebitur ; ita per quandam redundantiam ex anima in corpus, ipſum corpus ſuo modo claritatis gloria induetur*. Nec valet ſi dicas cum aliquibus Recentioribus , oppoſitum ſentientibus, inter claritatem gloriæ animæ, & lucem corporis glorioſi , nullam eſſe connexionem, vt hæc dicatur proprietas illius , ab eaque dimanare, cùm illa ſit ſpiritualis, & iſta corporea. Non valet , inquam , quia ſicut eſt connexio inter potentias corporis , quæ dimanant ab anima, & ipſam animam, quamuis illa ſit ſpiritualis , & illæ corporeæ , vt potentia

nutritiua, augmentatiua, & generatiua; & inter virtutes morales infusas, & gratiam sanctificantem, quamuis ista resideat in essentia animæ, & illæ in appetitu sensitiuo subiectentur, vt temperantia, & fortitudo: ita inter claritatem animæ beatæ, & lucem corporis gloriosi, potest reperiri connexio & colligatio, & ista dimanare ab illa, quamuis vna sit spiritualis, & alia corporea. Vnde Augustinus supra relatus ait quod *tam potenti virtute Deus fecit animam, vt ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis & incorruptionis vigor.* Qua autem ratione dimanat ab anima in corpus incorruptio, eadem claritas dimanare potest, quia sicut connectitur cum beatitudine animæ impassibilitas, ita & claritas. Id confirmari potest ex mysterio & transfigurationis, in quo claritas corporis Christi deriuata est & à diuinitate ipsius, & à gloriæ animæ, vt ex Damasceno docet Sanctus Thomas 3. p. qu. 45. art. 2.

Quærunt hic aliqui, an claritas seu luciditas extitura sit in corporibus beatis, non tantùm secundùm superficiem, sed etiam secundùm profunditatem, ita vt prædicta corpora non solùm futura sint lucida, sicut specula, sed etiam peruia & transparentia, sicut crystallus, subindeque interior organizatio videri perfectè possit? Respondeo affirmatiuè cum S. Thoma in supplem. qu. 85. art. 1. ad 2. vbi sic ait: *Ad secundum dicendum quod Gregorius* (lib. 18. moral. cap. 27.) *comparat corpora gloriosa auro, propter claritatem, & vitro propter hoc quod translucebunt. Vnde videtur dicendum quod erunt simul peruia &*

cla-

clara. Quare addit ibidem Gregorius: *Patebit corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia, sicque vnusquisque tunc erit conspicabilis alteri, sicut nunc esse non potest conspicabilis sibi.* Item Cyrillus Hierosolymitanus catech. 18. circa medium: *Iusti* (inquit) *splendebunt vt sol & tanquam luna, & sicut splendor firmamenti. Et prauidens istam hominum incredulitatem Deus, vermibus paruulis æstate lucidum dedit corpus, vt ex apparentibus crederetur id quod expectamus: Qui enim partem potest præstare, poterit & totum; & qui fecit vt vermis lumine splendeat, multò magis illustrabit hominem iustum.*

Dices, singulæ partes corporis gloriosi retinebunt suum colorem, ille enim requiritur ad pulchritudinem, quæ ab Augustino definitur partium conuenientia, cum quadam suauitate coloris: Sed omnis color causat opacitatem, & impedit transparentiam, & diaphaneitatem: Ergo corpora glorificata, non erunt transparentia, sed opaca.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem: color enim corporis, non impedit eius transparentiam & diaphaneitatem, vt docet D. Thomas loco citato, & experientia constat, videmus enim topazium simul retinere colorem flauum, & diaphaneitatem sufficientem vt in oppositam partem totus videatur. Quod si in medio essent alij colores, rubri, virides, cerulei, &c. cum eadem diaphaneitate, haud dubiè videri possent. Et quamuis esset naturalis repugnantia simul coniungendi in eodem corpore colorem & lumen in summo, ob diuersas dispositiones quas in su-

biecto requirunt, illam Deus facilè superare potest, vt reipsa superat in corpore glorioso Christi.

§ III.

Aureolæ Beatorum.

PRæter essentialem beatitudinem, & dotes animæ beatæ, ac corporis gloriosi, omnibus beatis conuenientes, admittunt Theologi quasdam singulares prærogatiuas, aliquibus solùm competentes, ob singularium virtutum eximios actus quas aureolas vocant, siue paruas coronas, ad distinctionem præmij essentialis, quod aurea, siue corona aurea appellatur.

Aureolæ definitionem tradit S. Thomas in 4. distinct. 49. quæst. 5. art. 5. dicens illam esse *Priuilegiatum præmium, priuilegiatæ victoriæ respondens.* Idest gaudium quondam accidentale quod beati percipiunt ex victoria, quam in vi alicuius virtutis particolaris reportarunt. Vnde iuxta triplicem victoriam, quam de triplici hoste perfectè triumphato, mundo, carne, diabolo, ex hac vita Beati reportant; de mundo per martyrium, de carne per virginitatem, de diabolo per doctrinam & prædicationem, illum à se & à cordibus aliorum expellendo, triplex assignatur aureola; prima Martyrum, secunda Virginum, tertia Doctorum.

Aureola martyrij tria requirit, primò mortem actu secutam, vel quæ naturaliter secuta fuisset, si miraculosè à Deo impedita non fuisset.

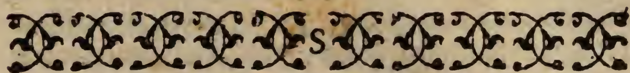
ſet. Vnde non dicuntur martyres, qui tantùm cupiunt fieri martyres, vel qui lethalia vulnera non accipiunt, ex quibus nata ſit ſequi mors. Contrà verò fuit verus martyr Ioannes Euangeliſta, vti illum Eccleſia celebrat, qui in feruentis olei dolium immiſſus miraculosè liberatus fuit. Secundo requiritur quod mors, vel propter fidem Chriſti, vel propter Eccleſiæ defenſionem, aut pro aliqua virtute perferatur. Defectu cuius non eſt martyr, qui in bello licèt contra hæreticos occumbit, non tamen religionis cauſa, ſed vel tuendi regni, aut alio politico titulo. Tertiò requiritur voluntas, ſaltem virtualis, moriendi pro Chriſto, & ſubeundi martyrium; vnde qui dormiens in odium fidei à Tyranno occiditur, ſi nunquam pro fide Chriſti moriendi voluntatem habuerit, martyrij aureolam non conſequitur; secùs ſi ante ſomnum voluntatem moriendi pro Chriſti fide habuit.

Aureola virginitatis duo expoſcit, nempe carnis incorruptionem, & propoſitum illam ſeruandi vſque ad finem vitæ, vt docet Sanctus Thomas in 4. diſtinct. 49. quæſt. 5. art. 3. ad 1. quæſt. Vnde ad obtinendam illam aureolam, non eſt neceſſarium virginitatis ſeruandæ votum ſed ſufficit ſimplex propoſitum; ſicut nec illa amittitur, ſi corporis virginitatis violenter auferatur. Ex quo infert S. Doctor ibidem in reſp. ad 4. virginem non amittere virginitatis aureolam, etiam ſi oppreſſa concipiat & pariet. Quod ſi quæras, an virgo à propoſito ſeruandi virginitatem ſemel deflectens, & poſtea reſumpto propoſito virginitatem ſeruans vſque ad finem vitæ;

vitæ, illius aureolam promereatur? Respondebo affirmatiuè cum eodem Doctore Angelico ibidem ad 1. quæst. quia virginitas mentis contrario proposito interrupta, reparari potest, secùs virginitas corporis. Ex quo infert Paludanus in 4. distinct. 49. quæst. 8. art. 4. nec aureolam virginitatis illam amittere, quæ contra suam voluntatem oppressa, corporis integritatem perdidit, si post factum consensit, & postea, proposito resumpto, virginitatem seruauit vsque ad mortem; eò quod consensus posterior non fuit causa prioris actus, & aliunde sola mutatio interioris propositi non tollit virginitatem, si iterum resumpto proposito seruetur. Ex quo intelliges, virginitatem non amitti, nec illius aureolam, nisi hæc duo simul concurrant, & corporis corruptio, & consensus in illam.

Demum Doctoris aureola tria requirit, primum, vt quis actu doceat, non enim corona debetur potenti certare, sed actu certanti. Secundum, vt doceat ea quæ ad salutem spectant, non enim cuicunque doctrinæ debetur aureola, sed illi duntaxat quæ ad salutem dirigitur, iuxta illud Danielis 12. *Qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Tertium est, vt id recta faciat intentione, id est propter vtilitatem animarum, & gloriam Dei; secùs, si ob gloriam propriam, & vanam sui æstimationem. Non requiritur tamen, vt ille qui docet sit Prælatus, vel in Theologia graduatus aut quod doceat voce & prædicatione; sed sufficit quod id faciat scripto, vel lectione, vel quod priuatim & secretò pœnitentes in confessionali in-

instruat. Vnde Doctoris aureolam promerentur, non solùm Prælati, Doctores, & Prædicatores, sed etiam Scriptores, Lectores, & Confessores.



TRACTATVS II.

DE VOLVNTARIO ET INVOLVNTARIO.

EXpedito Tractatu de beatitudine, agendum est de medijs quibus illam assequimur, quæ sunt actus humani. Sed quia prima & generalis conditio actuum humanorum est vt à voluntate procedant, vnde voluntarij nominantur, priùsquam de ipsis in particulari disseramus, breuis Tractatus præmittendus est, in quo agemus primò de voluntario, secundò de inuoluntario, tertiò de mixto ex vtroque, quartò de voluntario libero, seu de libertate, quæ radix & fundamentum est totius bonitatis, & malitiæ moralis actuum humanorum.



CA-

CAPVT I.

De voluntario.

§. I.

Definitio voluntarij, eiusque diuisio.

VOluntarium communiter definitur, *quod est à principio intrinseco, cum cognitione finis*. Dicitur *à principio intrinseco*, vt distinguatur à motu violento, qui est à principio extrinseco, vt dicitur 2. physic. Additur *cum cognitione finis*, vt distinguatur à motu naturali, cuius principium est quidem internum, sed à nulla prælucente cognitione dirigitur. Vnde actus vegetationis, & nutritionis, & quicumque voluntatis imperio non subduntur, vt prima cognitio finis, quæ non procedit ex alia cognitione, cùm sit ipsa prima cognitio, voluntarij, atque adeò humani, dici non possunt; eò quòd, etiam nolentibus nobis, huiusmodi actus exerceantur. Porro cum duplex sit cognitio finis vna perfecta, quæ apprehendit non solùm rem quæ est finis, sed etiam rationem finis, & proportionem mediorum ad ipsum, & competit homini; alia imperfecta, quæ in sola rei quæ finis est apprehensione sistit, nec rationem finalem considerat, quæ reperitur in brutis animantibus; duplex est voluntarium, vnum perfectum, homini conueniens; alterum imperfectum, competens brutis animantibus. Item in homine voluntarium aliud est liberum, quod ita proce-

cedit à suo principio, vt positis omnibus ad procedendum requisitis, adhuc possit non procedere: aliud necessarium, quod positis omnibus prærequisitis, ita procedit, vt non possit non procedere. Quod adhuc est duplex, vnum prouenìens ex imperfectione cognitionis, quo pacto motus primò primi & indeliberati in homine sunt necessarij: alterum procedens ex summa perfectione cognitionis, & obiecti adæquantis capacitatem potentiæ, atque adeò obiectiuè determinantis illam ad sui persecutionem, & sic amor beatificus est necessarius, quia regulatur per visionem beatam, quæ tollit indifferentiam obiectiuam iudicij, & Deum vt in se est clarè voluntati repræsentat.

Est autem aliqua controuersia inter Theologos, an ratio voluntarij perfectiùs reperiatur in actibus liberis, quam in necessarijs secundo modo: v. g. an amor quo liberè Deum hic diligimus, sit magis voluntarius, quam amor beatificus, quo beati Deum necessariò amant in patria? Respondeo negatiuè, contra Vasquez, & Lorcam. Ratio fundamentalis est, quia voluntarium est id quod procedit à principio intrinseco, cum cognitione finis: Ergo ille actus est perfectiori modo voluntarius, qui à principio magis intrinseco, & à perfectiori cognitione procedit: Atqui amor beatificus est magis ab intrinseco, quam amor viæ, cùm toto connatu feratur in Deum, & ex perfectiori cognitione procedat; dimanat enim à visione beatifica, quæ est perfectissima cognitio vltimi finis: Ergo est magis voluntarius. Id apertiùs constat in actibus diuinis,

quis

quis enim dicat amorem necessarium quo Deus seipsum diligit, non esset illi magis voluntarium, quam ille quo liberè diligit creaturas; & amorem notionalem quo Spiritus Sanctus producitur, minus esse voluntarium Deo, productione huius vniuersi?

Nec obstat quod S. Thomas interdum dicat actus notionales in Deo, non esse perfectè voluntarios; nam vel sumit voluntarium pro libero, vel loquitur de generatione Filij, quæ non est voluntaria formaliter, cùm Filius non procedat à voluntate, sed ab intellectu, sed tantùm concomitanter; quia Pater vult generare, & in tali generatione sibi complacet, vt ipsemet S. Doctor explicat 1. p. q. 41. art. 2.

Non obest etiam quod hic q. 6. art. 2. perfectam rationem voluntarij tribuat ijs solùm actibus qui cum libertate & deliberatione procedunt, quosue laus & vituperium comitantur. Nam solùm ponit exemplum quoddam voluntarij perfecti, in eo quod nobis notius est, scilicet in actu libero, ex quo non licèt inferre, non dari voluntarium perfectum sine libertate. Sicut si quis dicat, animal distinguitur à planta in eo quod sentit, quemadmodum videmus hominem sentire, inde non licèt colligere, quod solùm homines sentiant, non bruta.

Dices, modus operandi liberè, cùm conueniat naturæ rationali, secundùm gradum perfectionis quem habet super irrationalem, est perfectior modo operandi necessariò: Ergo ratio voluntarij perfectiùs illi competit.

Respondeo distinguendo Antecedens: est perfectior modo operandi necessariò, qui sequi-

quitur cognitionem imperfectam, concedo Antecedens. Modo operandi necessariò, qui oritur ex cognitione perfecta, nego Antecedés. Sicut enim modus operãdi liberè est proprius naturæ rationalis, quatenus excedit omnes alias naturas inferiores; ita & modus operandi necessariò, sequens perfectam cognitionem, vt patet in amore beatifico; ille enim conuenit creaturæ intellectuali, prout omnes alias naturas inferiores excedit.

§. II.

Vtrum omissio, vt sit voluntaria, requirat debitum non omittendi?

NEgant Aluarez, Martinez, & Ioannes à S. Thoma: affirmant Caietanus, Conradus, Medina, Ildephonsus, Salmaticenses, Curiel, & plures alij, quæ sententia videtur probabilior, & menti S. Doctoris hic q. 6. art. 3. conformior.

Pro resolutione, obseruandum est cum Salmanticensibus, omissionem aliquam dupliciter posse contingere, nimirum per non positionem actus, vel per cessationem & interruptionem actus iam incœpti: v. g. potest aliquis omittere missam duobus modis, primò si illam nullatenus audiat, secundò si in medio missæ aduertenter exeat de Ecclesia, ad ludendum vel studendum. Hoc posito.

Dicendum est, omissionem quæ præcisè est per non positionem actus, non posse esse voluntariam, sine debito non omittendi, bene tamen illam quæ est per cessationem, & interru-

ru-

ruptionem actus iam incœpti.

Prima pars probatur. Vt omissio sit voluntaria, debet aliquo modo causari à voluntate; cùm de ratione voluntarij sit esse à principio intrinseco: Atqui omissio quæ est præcisè per negationem actus, non potest vllo modo causari a voluntate, nisi adsit debitum: Ergo eo secluso non potest esse voluntaria. Maior constat, minor probatur. Omissio non potest causari à voluntate, nisi causetur vel tanquam priuatio, vel tanquam negatio: Si causetur tanquam priuatio, manifestè requirit debitũ, cùm priuatio non sit nisi formæ debitæ. Si verò causetur tanquam pura negatio actus omissi, requiritur necessariò quod præcedat ipse actus; quia negationes non aliter possunt fieri & introduci de nouo, nisi quatenus formæ oppositæ præexistentes destruuntur; vt constat in negatione lucis, quæ alio modo fieri nequit, quam destruendo ipsam lucem. Non potest ergo omissio actus à voluntate causari, nisi vel immediatè præcedat actus qui omittitur, vel debitum non omittendi.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis: nam qui expellit aliquam formam ab aliquo subiecto, eo ipso, secluso omni debito, causat in eo non esse talis formæ: Ergo cùm voluntas tollit & corrumpit actum præexistentem, causat, secluso quocumq; debito, non esse & omissionem talis actus. Et certè quis dicat hominem existentem in Ecclesia, audientem sacrum, in medio Missæ aduertenter exire de Ecclesia ad ludendum, & tamen illum non voluntariè omittere Missam, quia id facit in die profesto; vel non magis voluntariè

riè Missam prætermittere, quam prandium, de quo non cogitat: Ergo omissio quæ est per cessionem & interruptionem actus iam incœpti, potest esse voluntaria, sine debito non omittendi.

Obijcies primò cõtra primam partem conclusionis: Voluntarium definitur quod est à principio intrinseco, cum cognitione finis: Sed etiam si non sit præceptum, omissio præuisa est à principio intrinseco, cum cognitione finis; cùm enim præceptum forinsecùs sonans sit quid merè extrinsecū, impertinenter se habet ad rationem principij intrinseci: Ergo seclūso præcepto omissio præuisa voluntaria est.

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, secluso enim præcepto, omissio quæ præcisè est per negationem actus, non potest causari à voluntate; quia non potest ab illa causari, nisi vt priuatio, quæ requirit necessariò debitum & exigentiam formæ. Nec valet quod ait quidam Recentior, cogitationem seu aduertentiam rationis circa actum qui omittitur, sufficere vt eius omissio induat rationem priuationis, subindeq; voluntaria sit. Priuatio enim importat essentialiter debitum seu exigentium formæ: simplex autem cogitatio seu aduertentia celebrationis Missæ v.g. die qua non obligat eius præceptum, non causat debitum seu exigentiam auditionis Missæ, cùm talis cogitatio non dictet tali die esse audiendam Missam, sed tantùm eam audiri posse: Ergo talis cogitatio seu aduertentia celebrationis Missæ, non sufficit ad hoc quod eius omissio in die feriali induat rationem priuationis, & voluntaria sit. Ad probationem

verò

verò minoris, dicendum eſt, quod quamuis præceptum ſit quid extrinſecum, non tamen impertinenter ſe habet ad rationem voluntarij, quod eſt à principio intrinſeco, ſed eſt conditio neceſſaria vt omiſſio cauſetur à voluntate, ſubindeque voluntaria ſit; quia, vt mox dicebamus, non poteſt cauſari à voluntate, niſi habeat rationem priuationis, nec talem rationem induere, niſi ſupponat præceptum.

Obijcies ſecundò: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt: Sed omiſſio Miſſæ, etiam ſi non ſit præceptum, eſt in poteſtate voluntatis: Ergo voluntaria eſt.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem: Quod eſt in poteſtate voluntatis, voluntarium eſt, in potentia concedo: in actu nego & conceſſa minori, diſtinguo conſequens diſtinctione maioris. Quod diximus de voluntario, dicendum eſt etiam de libero, quod eſt quædam ſpecies voluntarij, quod enim eſt in poteſtate voluntatis, cum indifferentia & poteſtate ad eius omiſſionem, eſt liberum in potentia & in actu primo, non verò in actu ſecundo, ſi nullum ſit libertatis exercitium. De quo infiùs in Tractatu de peccatis.

Ex dictis infertur, effectum qui ſequitur ad omiſſionem, non eſſe voluntarium, niſi ſit voluntaria ipſa omiſſio, atque adeò niſi vel immediatè præcedat actus qui omittitur, vel debitum non omittendi: v. g. omittit quis gubernare nauim, ex qua omiſſione ſequitur nauis ſubmerſio, huiuſmodi ſubmerſio non erit voluntaria, niſi is qui omittit, teneatur dirigere illã, vel ſaltem actualis directio præcedat, &

in-

interrumpatur. Ratio manifesta est, nam prædictus effectus non reducitur in voluntatem, nec participat rationem voluntarij, nisi media omissione, vnde vbi hæc non fuerit voluntaria, nec talis effectus voluntarius erit: cùm ergo ad hoc vt omissio voluntaria sit, vnum ex prædictis, scilicet vel debitum actus omissi, vel præexistentia eius requiratur, vt supra ostendimus, consequens est, idem à fortiori requiri, vt effectus ex illa secutus, voluntarius sit.

CAPVT II.

De inuoluntario.

QVatuor sunt causæ inuoluntarij: violentia, metus, concupiscentia, seu passio vehemens, & ignorantia: Sicut enim voluntarium causatur ex duplici principio, nimirum ex voluntate seu appetitu operante, qui est principium intrinsecum, & ex cognitione dirigente; ita oportet quod oppositum eius, scilicet inuoluntarium causetur ex oppositis principijs, & proueniat vel ex eo quod operatio procedat à principio extrinseco, vt contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt, aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam & concupiscentiam seu passionem. Verum quia ea solùm quæ fiunt ex violentia, seu inuoluntaria simpliciter, ea verò quæ fiunt ex metu, concupiscentia, & ignorantia, sunt mixta ex voluntario

rio & inuoluntario, de primo solùm hic agemus de alijs verò capite sequenti.

Violentum ergo à Philosophis definitur *id quod est à principio extrinseco, passo non conferente vim*, quod non debet intelligi purè negatiuè (quasi sufficiat subiectum cui vis infertur, non cooperari motui violento) sed etiam positiuè, ita vt passum positiuè renitatur, & agenti extrinseco resistat. Ex quo intelliges, hæc quatuor nomina, *necessarium, violentum, coactum, inuoluntarium*, quæ interdum confunduntur, inter se differre, secundùm diuersas formalitates quas exprimunt. Necessarium enim dicitur, prout opponitur contingenti seu indifferenti, & importat determinationem ad vnum, excludendo facultatem ad oppositum. Violentum includit quidem eandem necessitatem & determinationem ex parte eius qui patitur violentiam, sed addit supra necessarium, quod sit à principio extrinseco, quia à principio proprio & intrinseco nihil violentatur, cùm tamen possit aliquid fieri necessariò, & tamen esse à principio intrinseco, vt patet in brutis, & in motibus primoprimis. Coactum ferè idem est quod violentum, sed propriè loquendo coactum solùm opponitur spontaneo seu voluntario, ideoque solùm inuenitur in cognoscentibus; violentum verò etiam in rebus inanimatis reperitur, vt cùm lapis proijcitur sursum. Inuoluntarium interdum sumitur pro coacto aut violento, sed tamen latiùs patet, quia potest contingere quod aliquid sit inuoluntarium non solùm ratione violentiæ, sed etiam ratione ignorantiæ, & ex defectu cognitionis,

vt

vt capite sequenti dicemus.

Quærunt hic Theologi, an voluntas humana, vel aliæ res creatæ, possint pati violentiam à Deo, & ab illo cogi? Pro resolutione huius difficultatis.

Dico primò, per nullam potentiam potest inferri violentia voluntati in actu ab ea elicito. Ratio est, quia omnis actus elicitus à voluntate est essentialiter voluntarius, cùm sit à principio intrinseco, cum cognitione finis; imò est quædam actualis inclinatio voluntatis, Ergo non potest esse coactus aut violentus, iuxta illud Anselmi lib. de libero arbit. cap. 6. *Inuitus nemo potest velle, quia non potest velle nolens velle.*

Dices primò, Voluntas in actu elicito potest necessitari à Deo, vt patet in amore beatifico: Ergo & cogi. Sed nego consequentiam, ad hoc enim vt voluntas in actu elicito necessitetur, sufficit quod sine indifferentia iudicij moueatur & applicetur ad illum; vt verò cogeretur, deberet talis actus esse à principio extrinseco, cum resistentia intrinseci, quod repugnat actui voluntatis, cùm essentialiter sit actus vitalis, & actualis eius inclinatio.

Dices secundò, Deus potest voluntatem inclinatam in aliquod obiectum, v. g in odium inimici, per motionem efficacem inclinare in oppositum, eamque de odio in amorem transferre: Ergo potest illi inferre violentiam, etiam quantùm ad actus elicitos.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, vt enim egregiè discurrit D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. *Quantumcumque voluntas immutetur in aliquid non*

dicitur cogi in illud. Cuius ratio est, quia ipsam velle aliquid est inclinari in illud, coactio autem & violentia est contra inclinationem illius rei quae cogitur. Cùm igitur Deus voluntatem immutat, facit vt praecedenti inclinationi succedat alia inclinatio, ita vt prima auferatur, & secunda maneat, vnde illud ad quod inducit voluntatem, non est contrarium inclinationi iā existēti, sed inclinationi quae priùs inerat, vnde non est violentia, neque coactio.

Dices tertiò. Peccatum est contra naturalem hominis inclinationem, vt dicitur in tractatu de peccatis; Ergo quando homo peccat, facit contra naturalem inclinationem, & per consequens patitur violentiam.

Respondeo peccatum esse contra naturalem inclinationem hominis inadaequatam & partialem, quam, vt rationalis est, habet ad bonum honestum & rationi consonum, quod est obiectum partiale, & inadaequatum voluntatis humanae; non tamen contra eius inclinationem totalem & adaequatam, qua fertur in suum obiectum adaequatum, quod est bonum in communi, prout abstrahit à vero vel apparenti, ab honesto, vel delectabili: Vnde licèt actus peccati possit dici violentus homini secundùm quid, non tamen simpliciter & absolutè.

Dico secundò, voluntas potest pati violentiam, quantùm ad actus ab ea imperatos, & ab alijs potentijs inferioribus elicitos. Patet hoc, nam aliarum potentiarum actus possunt vel exerceri vel impediri contra inclinationem voluntatis: v. g. possunt homini nolenti videre, oculi vi aperiri: in quo casu visio illa

non esset quidem violenta respectu potentiæ visiuæ, cùm ab illa vt à principio intrinseco procederet, bene tamen respectu voluntatis, quæ illi reniteretur; vnde cùm voluntas sit inclinatio vniuersalis, tendens ad bonum totius suppositi, talis visio absolutè violenta dici deberet.

Dico tertiò, non solùm voluntatem, sed nec vllam etiam creaturam, posse pati violentiam à Deo. Ratio est, quia violentum simpliciter est quod fit contra principalem inclinationem creaturæ: Sed omne quod fit à Deo in creaturis, prout ab illo fit, est iuxta præcipuam illarum inclinationem: Ergo nihil huiusmodi potest dici simpliciter violentum. Maior constat, minor probatur. In qualibet creatura præcipua & superior inclinatio est ad obediendum Deo omnium creatori & gubernatori, siue faciendò quod vult eam facere, siue recipiendo quidquid in ea vult fieri: Ergo totum id quod Deus in creaturis fit vel facere potest, fit secundùm præcipuam illarum inclinationem. Consequentia patet, Antecedens probatur à D. Thoma 1. p. qu. 60. art. 5. hoc discursu: Quod est alterius maiorem habet inclinationem in id cuius est, quam in bonum proprium: Sed quælibet creatura est pars vniuersi, & aliquid Dei: Ergo maiorem habet inclinationem in bonum vniuersi, & ad obediendum Deo, quam ad bonum sibi proprium & conueniens. Minor constat, maiorem verò declarat D. Thomas exemplo manus, quæ seipsam naturaliter exponit ictui, ad conseruationem totius corporis, & virtuosi ciuis, qui se exponit mortis periculo, pro to-

tius reipublicæ conseruatione. Idem constat in creaturis insensibilibus, licèt enim graue ex propria inclinatione per grauitatem tendat deorsum, & leue per leuitatem sursum, tamen ne detur vacuum, graue propriæ grauitatis oblitum ascendit, & leue contempta leuitate descendit: Ergo natúraliter magis inclinatur pars in bonum totius quam in bonum proprium.

Confirmatur: Omnis creatura naturaliter magis inclinatur in finem, quam in media; opposita enim inclinatio est inordinata, subindeque non potest esse à Deo creaturæ impressa: Sed bonum vniuersi & bonum diuinum, sunt finis bonorum particularium, in quæ creaturæ inclinantur: Ergo creaturæ magis inclinantur in bonum diuinum, & ad obediendum Deo, vt creatori & gubernatori, quam in bonum sibi proprium & connaturale. Vnde Sapient. 16. dicitur: *Ignis vt nutrirentur iusti, etiam suæ virtutis oblitus est: creatura enim tibi factori deseruiens*, &c. Quibus verbis Scriptura declarat, quod dum creaturæ à Deo mouentur ad effectum aliquem qui videtur contra inclinationem propriæ naturæ, quasi obliuiscantur huiusmodi inclinationis, subijciendo illam potentiæ obedientiali, per quam Deo ad nutum inseruiunt; sicque prædicta inclinatio in ordine ad resistentiæ effectum, est ibi veluti sub obliuione, & quasi non esset. Hinc Augustinus lib. 26. contra Faustum ait quod *Deus creator & conditor omnium creaturarum, nihil contra naturam facit: id enim est cuique naturale, quod ille facit à quo est omnis numerus, motus, & ordo naturæ*,

turæ. Et D. Thomas qu. 1. de potentia art. 3. ad 1. dicit quod *omnes creaturæ quasi pro naturali habent quod à Deo in eis fit, & propter hoc in eis distinguitur potentia duplex, vna naturalis ad proprias operationes & motus, alia quæ obedientia dicitur ad ea quæ à Deo recipiunt.*

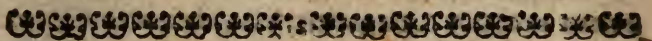
Obijcies primò: plura Deus efficit quæ naturis rerum repugnant, subindeque quæ ipsis resistentibus fiunt, vt cum Solem in medio cæli detinuit ad vocem Iosue, & retrotraxit tempore Ezechiæ Regis Iudæ; item quando diuidens mare rubrum & Iordanem, ad transitum filiorum Israel, fecit aquas sursum stare quasi pro muro: Ergo violentiam infert creaturis.

Respondeo effectus illos fuisse quidem contra particularem inclinationem illarum creaturarum, subindeque fuisse violentos secundùm quid; quia tamen facti sunt secundùm inclinationem vniuersalem, qua quælibet creatura magis inclinatur ad bonum diuinum, & ad obediendum Deo vt creatori, & gubernatori vniuersi, quam in bonum sibi proprium & connaturale, non possunt dici violenti simpliciter, vel contra naturam, sed præter aut supra naturam.

Obijcies secundò: Dæmones patiuntur violentiam in alligatione ad ignem inferni, cùm illa habeat rationem pœnæ, illique Dæmones renitantur quantùm possunt: Sed illa alligatio fit à Deo: Ergo Deus potest creaturis inferre violentiam.

Respondeo Dæmones pati violentiam secundùm quid in alligatione ad ignem tartareum, quæ violentia sufficit vt talis alligatio habeat rationem pœnæ: Eos tamen non pati violen-

tiam absolutè & simpliciter, quia etiam in Dæmonis natúra & voluntate concedenda est illa inclinatio vniuersalis ad obediendum Deo, vt supremo Domino & conditori naturæ illius, quæ potentior est omni alia, per quam Dęmones pęnę sibi à Deo inflictę reluctantur.



CAPVT III.

De mixto ex voluntario & inuoluntario.

§. I.

An & quomodo ex metu facta, sint mixta ex voluntario & inuoluntario?

DIco primò, quæ ex metu aguntur, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario. Ita D. Thomas hic qu. 6. vbi hanc conclusionem probat tum ex Philosopho & Nisseno, qui ea quæ per metum aguntur appellant mixta ex voluntario & inuoluntario. Tum etiam, quia ea quæ per metum aguntur, secundùm se non sunt voluntaria, imò sunt inuoluntaria, sed fiunt voluntaria ex metu, ad vitandum scilicet malum quod timetur: v. g. mercator absolutè & sine periculo tempestatis, nollet proijcere merces in mare, tempore tamen tempestatis, ad fugiendam mortem quæ timetur, vult eas proijcere, & de facto proijcit in mare: Ergo quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario & inuoluntario. Addo quod in obiecto actus ex metu facti reperiuntur ratio

mali

mali & ratio boni, sufficientes ad causandum nolitionem, & volitionem, quæ sunt principia voluntarij & inuoluntarij: v. g. in hoc quod est proijcere merces in mare est ratio mali, vt patet, cùm ex hoc mercator maximum damnum incurrat, & ratio boni, cùm assumatur vt medium ad conseruandam vitam, seu ad euadendum mortis periculum.

Ad pleniorem huius conclusionis intelligentiam, obseruandum est, aliud esse aliquid fieri ex metu, aliud cum metu; particula enim *cum*, solam concomitantiam; particula verò *ex* causalitatem importat. Vnde tunc dicitur aliquid fieri ex metu, quando metus est causa talis actus, ita vt ex metu moueatur homo ad sic operandum, vt cùm quis ex metu mortis proijcit merces in mare. Tunc verò censetur fieri cum metu, quando reperitur metus simul cum actione, sed non est causa mouens & impellens ad illam; sicut Martyres cum metu mortis fidem confitebantur, non tamen ex metu, sed ex Dei amore & obedientia. Intelligitur ergo nostra conclusio de opere ex metu elicito, & qui sit vera causa actionis, non verò de metu concomitante tantùm, cùm hic in actionem non influat, sed eam solùm comitetur.

Dico secundo, quæ ex metu fiunt, sunt voluntaria simpliciter, & inuoluntaria secundùm quid. Est etiam D. Thomæ articulo citato, vbi sic discurrit: Illud quod est voluntarium hic & nunc, ponderatis omnibus circunstantijs; & inuoluntarium tantùm secundùm se, abstrahendo à circunstantijs, est voluntarium simpliciter, & inuoluntarium tantùm secun-

dùm quid: Sed opus factum ex metu est voluntarium hic & nunc, ponderatis circumstantijs, & inuoluntarium, consideratum secundùm se: Ergo est voluntarium simpliciter, & inuoluntarium secundùm quid. Minor patet exemplo supra adducto proiectionis mercium. Maior autem probatur ex discrimine quod omnes admittunt inter intellectum & voluntatem nam per hoc distinguitur voluntas ab intellectu, quod iste considerat res secundùm se, & cum abstractione à materia singulari; illa verò respicit obiectum existens, & vestitum omnibus circunstantijs, cum quibus in exercitio ponitur.

Confirmatur: Quod est volitum efficaciter & absolutè, nolitum verò inefficaciter & conditionatè solùm, est voluntarium simpliciter, & inuoluntarium secundùm quid: At opus factum ex motù est volitum efficaciter & absolutè, & nolitum inefficaciter solùm & conditionatè, vt constat in prædicto exemplo proiectionis mercium: Ergo est voluntarium simpliciter, & inuoluntarium tantùm secundùm quid.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Quando quis metu pœnarum inferni legem obseruat, talis obseruantia nihil habet inuoluntarij aut displicentiæ, aliàs esset mala & vitiosa, quod repugnat Tridentino sess. 6. can. 8. & sess. 14. cap, 4. Ergo quæ fiunt ex metu, non sunt mixta ex voluntario & inuoluntario.

Respondeo primò, metum causare quidem inuoluntarium secundùm quid, quando obiectum quod per metum eligitur, est malum secun-

cundùm se, solumque ad vitandum maius malum habet rationem eligibilis, sicut in exemplo supra adducto proiectio mercium non aliũde est bona, nisi quia conducit ad mortem vitandam. Si verò obiectum quod per metum eligitur, non est malùm secundùm se, sed absolutè bonum, voluntas non habet actum nolitionis circa ipsum. Vnde cum obseruatio mandatorum sit per se bona, & nullo modò mala, etiam abstrahendo à periculo gehennæ inferni, hinc fit quod talis obseruantia ex metu pœnarum facta, nihil habet inuoluntarij aut displicentiæ. Iuxta quam solutionem & doctrinam, prima nostra conclusio non est accipienda omnino vniuersaliter, quasi D. Thomas intendat, voluntarium ex metu non posse reperiri absque inuoluntario, sed magis indefinitè, quia hoc verificatur in pluribus.

Si quis autem contendat, doctrinam & conclusionem D. Thomæ, veram esse vniuersaliter, & absque vlla exceptione, vel limitatione, responderi poterit, in obseruatione legis, facta ex solo metu gehennæ, posse esse aliquid inuoluntarij & displicentiæ, absque eo quod illa sit mala aut vitiosa: dupliciter enim considerari potest actio quæ præcipitur, nempe materialiter & in esse rei, & formaliter prout præcepta est, seu prout importat applicationem diuinæ legis ad illam. Si hoc secundo modo consideretur, eius displicentia semper illicita est, quia diuina lex nihil habet mali, ratione cuius possit licitè respui. Si verò primo modo spectetur, potest esse licita eius displicentia, quia res præcepta potest afferre aliquid laboris & fastidij, quod secundùm se con-

consideratum, non habito respectu ad legem diuinam, potest licitam displicentiam terminare, vt patet in dolore & tristitia quam Christus habuit in horto oliuarum, non quidem de obseruatione præcepti moriendi, sibi à Patre impositi, sed de difficultate & molestia operis sibi præcepti, secundùm se & præcisè sumpta.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem: Matrimonium & votum solemne sunt inualida, si fiant ex metu cadente in constantem virum: Ergo ea quæ fiunt ex metu non sunt voluntaria simpliciter. Antecedens est certum, vt de matrimonio constat ex cap. *Locum*, & ex cap. *Veniens* de Sponsalibus, & de voto solemni ex Trident. sess. 25. de Regularibus cap. 19. vbi conceditur, vt Religiosi ex metu professi; possint intra quinquennium reclamare, & si probauerint professionem ex metu esse factã, quod sit nulla, Consequentia etiam videtur manifesta, nam omne matrimonium, & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & ad probationem illius, distinguo Antecedens: Omne matrimonium & omne votum simpliciter voluntarium, debet esse validum, per se loquendo, & attento iure naturali, concedo. Per accidens, & attenta dispositione iuris positiui, nego. Potest enim Ecclesia ponere quasdam conditiones, sine quibus votum aut matrimonium non sint valida, quamuis sint simpliciter voluntaria, inter quas vna est, vt sunt sine metu: Sicut etiam in matrimonio aliam statuit conditionem, quod sci-

licet

licet fiat coram parocho, & duobus vel tribus testibus; ideoque matrimonium clandestinum, licèt omnino voluntarium, inualidum est.

§. II.

Vtrum concupiscentia, seu passio vehemens, causet inuoluntarium secundùm quid, sicut metus?

RESpondeo negatiuè cum D. Thoma hic art. 7. vbi cum sibi primo loco hoc argumento obiecisset: *Sicut metus est quædam passio, ita & concupiscentia: Sed metus causat quodammodo inuoluntarium: Ergo etiam concupiscentia*, sic respondet: *Ad primum dicendum quod timor est de malo, concupiscentia verò respicit bonum: malum autem secundùm se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum: vnde magis se habet timor ad causandum inuoluntarium, quam concupiscentia.*

Hæc tamen doctrina D. Thomæ videtur difficilis, & plures patitur instantias, nam experientia compertum est, plura agi per concupiscentiam, quæ secundùm se sumpta repugnant voluntati; vt cùm auarus expendit pecunias ad consequendam aliquam delectationem, quas secundùm se, secluso ordine ad delectationem, vellet sine dubio retinere, doletque non parùm de earum expensione. Item in operante ex concupiscentia, vel passione, multoties sunt istæ duæ considerationes; hoc opus est mihi bonum secundùm sensum, quia delectabile, & est mihi malum secundum rationem, quia contra legem Dei: Ergo quando

consentit concupiscentiæ, vel passioni, sic vult illud agere quatenus delectabile sensui, quod nollet illud facere, quatenus est contra rationem.

Respondeo quod cùm D. Thomas articulo citato, post Aristotelem, Nyssenum, & Damascenum, docet ea quæ fiunt ex concupiscentia, non esse inuoluntaria secundùm quid, sicut ea quæ procedunt ex metu, non intendit omnino negare, ei quod ex concupiscentia sit, posse aliquid inuoluntarij admisceri, sed asserere duntaxat huiusmodi inuoluntarium non causari ex concupiscentia, sicut in his quæ fiunt ex metu, ab ipso metû causatur. Et ratio discriminis quam S. Doctor tradit, optima est: nam cùm concupiscentia ex nulla parte malum respiciat, sed præcisè bonum delectabile, non habet ex se inducere ad aliquid voluntati repugnans; vnde si in his quæ fiunt ex concupiscentia, aliquid inuoluntarij admisceatur, non est ex ipsa concupiscentia, sed aliunde omnino per accidens prouenit, E contra verò, cùm obiectum metus sit malum quod difficile potest vitari, & ideò vt vitetur habet inclinare ad eligendum minus malũ, quod secundùm se voluntati repugnat, solùmque eligitur vt conducit ad talem finem, hinc fit vt inuoluntarium in operibus metu factis repertum, ex ipso metu quodammodo ortum ducat, & non ei per accidens solùm adiungatur, sicut in his quæ fiunt ex concupiscentia.

§. III.

§. III.

Vtrum ignorantia causet inuoluntarium?

IGnorantia diuiditur in antecedentem, concomitantem, & consequentem. Antecedens ea dicitur quæ antecedit actum voluntatis, hoc est quæ nullo modo est volita, vnde ad illam requiritur, quod ille qui ignorat, sufficientem adhibeat diligentiam ad eam vincendam, cum tali intentione, vt si ea ablata esset, non produceret effectum quem producit ex ignorantia. Exempli causa, emittit aliquis sagittam in aliquem locum vbi est homo absconditus, ignorat tamen ibi latere hominem, & sufficientem adhibet diligentiam vt exploret an ibi sit homo, ea intentione vt si sciret eum ibi latere, sagittam non emitteret: si ille talem hominem configat & interficiat, talis occisio dicitur procedere ex ignorantia antecedenti.

Concomitans vocatur illa quæ merè per accidens & concomitanter se habet ad actum voluntatis, & quæ neque mouet hominem ad operandum, neque illum remouet seu prohibet ab operatione, sed homo est ita dispositus, vt æqualiter & eodem modo operaretur, si talis ignorantia non adesset, ac operatur cum illa: v. g. si quis venationis causa circumeat syluam, & deprehendat hostem, ignorat tamen eum esse hostem, & adhibita prius sufficienti diligentia, existimans esse feram ibi latitantem, emittit sagittam, & interficit hostem, talis occisio dicitur procedere ex ignoran-

rantia concomitanti, quia tunc licèt ille ignoraret esse hostem, est tamen ita dispositus, vt si illum agnósceret, interficeret.

Denique ignorantia consequens illa est quæ consequitur actum voluntatis, seu quæ volita est, quando scilicet voluntas vult ignorare id quod scire poterat & tenebatur. Porro dupliciter ignorantia potest esse volita, primò directè, quādo scilicet voluntas expresse vult rem aliquam ignorare, vt liberius peccet, iuxta illud Psalmi 35. *Noluit intelligere vt benè ageret*, & hæc ignorantia dicitur *affectata*. Secundò indirectè, quando voluntas expresse quidem non vult ignorare, non tamen curat addiscere ea quæ potest & tenetur scire, & hæc ignorantia vocatur *crassa*, quia est voluntaria ob incuriam negligentis voluntatis, quæ tempore veluti impinguatur, & incrassatur. Dicitur etiam *supina*, quia qui desides sunt, supini iacere solent. His præmissis.

Dico, ignorantiam antecedentem causare inuoluntarium simpliciter; consequentem voluntarium simpliciter, & inuoluntarium secundùm quid; concomitantem verò neque causare voluntarium, neque inuoluntarium, sed non voluntarium.

Prima pars huius assertionis patet, quod enim causat effectum omnino nolitum, & repugnantem inclinationi voluntatis, causat inuoluntarium simpliciter: Sed ignorantia antecedens hoc præstat, vt patet in exemplo supra adducto, proijciens enim sagittam ex ignorantia antecedente, occidit hominem quem noluisset occidere, & quem dolet occidisse: Ergo ignorantia antecedens causat in-

inuoluntarium simpliciter.

Secunda verò sic ostenditur: Qui vult causam alicuius effectus, vult etiam in ipsa causa effectum ex ea secutum: Ergo cùm ignorantia consequens sit simpliciter volita, etiam effectus ex illa secutus, erit simpliciter volitus in illa, & per consequens simpliciter voluntarius.

Quod verò talis ignorantia causet inuoluntarium secundùm quid, & sic probatur: Quod fit contra aliquam inclinationem voluntatis, est inuoluntarium secundùm quid: Sed effectus proueniens ex ignorantia consequente, fit contra aliquam inclinationem voluntatis: Ergo est inuoluntarius secundùm quid. Maior patet, minor probatur. Operans cum tali ignorantia, ita est affectus dum operatur, vt si adesset scientia, non poneret effectum, vnde illo posito, & adueniente scientia, tristatur; vt patet cùm quis non facta sufficienti diligentia, putans occidere feram, occidit amicum: Ergo voluntas operans cum tali ignorantia, habet aliqualem inclinationem in oppositum. Patet consequentia, nam vt ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 1. *Eorum qui per inscitiam agunt, is quem facti pœnitet, inuitus egisse dicitur.*

Tertia denum pars, quæ asserit ignorantiam concomitantem neque causare voluntarium neque inuoluntarium, sed non voluntarium, patet exemplo supra adducto; si aliquis enim ardenter hostis necem exoptans, & casu per syluam obambulans, credens interficere feram, occidat inimicum, talis hostis internecio, ex vna parte non est inuoluntaria positiuè, cùm voluntati occisoris nequaquam repú-

pugnet; non est etiam positiuè voluntaria, cùm voluntarium debeat esse à principio intrinseco cum cognitione, ille verò ignoret ibi latere hostem, vnde emissio sagittæ non imperatur nisi à voluntate necandi feram: Ergo talis effectus neque est voluntarius, neque inuoluntarius, sed solùm non voluntarius.

Ex his intelliges, ignorantiam antecedentem excusare à peccato, cùm tollat rationem voluntarij, sine qua non potest esse peccatum, consequentem accusare, cùm effectus ex illa secutus sit simpliciter volitus; concomitantem verò nec excusare, quia non tollit omnem voluntatem saltem conditionatam peccati, nec accusare de se, quia voluntas non peccat, dum omnem debitam & sufficientem diligentiam adhibet.



CAPVT IV.

De voluntario libero.

Liberum tripliciter dicitur, à seruitute, à coactione, & à necessitate. Non agemus hic de prima vel secunda specie libertatis, sed solùm de tertia, quæ libertas arbitrij seu indifferentia appellari solet, de qua egregiè Bernardus serm. 81. in Cantica: *Arbitrij libertas est planè diuinum quiddam, præfulgens in anima, tanquam gemma in auro.*

§. I.

§. I.

Libertas indifferentiæ conuenit homini, non solùm in statu naturæ integræ, seu in creatione sua, sed etiam post Adæ lapsum, & in statu naturæ corruptæ.

VTrumque de fide certum est, nam de homine in primo statu considerato dicitur Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*, quod SS. Patres ad libertatem indifferentiæ, quam homo à Deo in creatione accepit, communiter referunt, vt Tertullianus, Irenæus, Damascenus, & alij.

Nec obest quod etiam plures per imaginem Dei in homine intelligant dominium eius super reliquas creaturas. Consequens enim est, vt qui habet aliorum dominium, habeat multo magis & sui. Vnde Tertull. l. 2. contra Marcionem cap. 6. *Quale enim erat vt totius mundi possidens homo, non in primis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus, sui famulus*. Et Nouatianus lib. de Trinit. cap. 1. *Cùm omnia* (inquit) *in seruitutem illi dedisset solùm liberum esse voluit; nam & liber esse debuerat, ne incongruenter imago Dei seruiret*. Ex quo probata manet secunda pars, cùm enim imago Dei non fuerit omnino deleta in nobis per peccatum originale, post lapsum Adami, & in statu naturæ corruptæ, remansit in homine libertas indifferentiæ, licèt non tam perfecta, sicut erat in statu iustitiæ originalis. Vnde Tridentinum sess. 6. can. 3. *Si quis liberum hominis arbitrium, post Adæ pec-*

ca-

catum amissum & extinctum esse dixerit, anathema sit.

Dices primò, Augustinus epist. 107. ad vitalem sic ait: *Liberum arbitrium ad diligendum Deum, primi peccati granditate perdidimus*: Et in Enchir. cap. 30. *Libero arbitrio malè vtens homo, & se perdidit, & ipsum*: Ergo censet hominem in statu naturæ lapsæ libero carere arbitrio, in pœnam peccati originalis.

Respondeo Augustinum his locis non intendere per peccatum Adami perditam fuisse naturalem & natiuam hominis libertatem; sed facultatem ad bene agendum expeditam, seu completam bene agendi & peccati vitandi possibilitatem; quia illa habetur per gratiam, quam peccato primi parentis perdidimus. Ita clarè seipsum explicat Augustinus lib. 1. contra duas epistolas Pelagian. cap. 2. his verbis: *Libertas quidem perijt per peccatum, sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam, propter quod natura humana diuina indiget gratia*. Et lib. 2. cap. 15. *Peccato Adæ liberum arbitrium de natura hominum perijsse non dicimus, sed ad peccandum valere in hominibus subditus diabolo; ad benè autem pièque viuendum non valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata, & ad omne bonum actionis, cognitionis, sermonis adiuta.*

Dices secundò, D. Augustinus in libro operis imperfecti contra Iulianum, & pluribus alijs in locis, bifrontem indifferentiæ potestatem, quam Iulianus & alij Pelagiani, in libertatem inducebant, acerrimè impugnat,

eam-

eamque veluti basim, & fontem; ac nidum hæresis Pelagianæ reijcit: Ergo talis libertas non potest tribui hominibus in statu naturæ lapsæ, sine hæresi manifesta, & euidenti cum Pelagianis commercio.

Respondeo Augustinum reprobasse libertatem indifferentiæ, quam Iulianus & alij Pelagiani admittebant, quia existimabant voluntatem hominis lapsi esse in perfecto æquilibrio, sicut erat in statu innocentiæ, & æquè pronam in bonum ac in malum; subindeque negabant liberum arbitrium per peccatum Adami fuisse attenuatum ac debilitatum, & ratione concupiscentiæ magis propensum ad bonum delectabile contrarium rationi, quam ad bonum honestum & rationi consonum, vt testatur D. Prosper in epistola ad Augustinum, vbi Massiliensium errores referens, ait: *Putant, vt quia præuaricator ideò dicitur non obedisse quia noluit, fidelis quoque non dubitetur ob hoc deuotus fuisse, quia voluit; & quantùm quisque ad malum, tantùm habeat facultatem ad bonum, parique momento animum se ad vitia vel virtutes mouere.*

§. II.

Ad humanorum actuum moralitatem, seu ad meritum & demeritum, non sufficit libertas a coactione, sed requiritur libertas indifferentiæ.

HÆc etiam assertio est certa de fide, & opposita sententia ab Innocentio X. damnata vt hæretica, constatque ex SS. Patribus

bus, qui passim docent sublata libertate indifferentiæ, actus nostros nec præmio, nec pœna, nec laude, nec vituperio dignos esse. Ita Hieronymus lib. 2. contra Iouinianum, vbi sic ait: *Liberi arbitrij nos condidit Deus, nec ad virtutes nec ad vitia necessitate trahimur; alioquin vbi necessitas est, nec damnatio, nec corona est.* Quod dictum refert Augustinus de natura & gratia cap. 5. illudque approbat vt verissimum, certissimum, atque notissimum. Et in lib. de duabus animabus cap. 11. ait quod *Ista cantant & in montibus Pastores, & in Theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in sacris locis, & in orbe terrarum genus humanum.*

Idem docet D. Thomas quæst. 6. de malo art. vnico his verbis: *Quidam posuerunt quod voluntas hominis ex necessitate se mouet ad aliquid eligendum, nec tamen ponebant quod voluntas cogeretur, non enim omne necessarium est violentum.* De qua sententia continuò sic censet: *Hæc autem opinio est hæretica, tollit enim rationem meriti & demeriti ab actibus humanis.* Et in 2. distinct. 24. qu. 3. art. 3. ait quod *ibi incipit genus moris, vbi primò dominium voluntatis inuenitur*: Sed dominium voluntatis est per libertatem indifferentiæ; per quam eius potestate est agere vel non agere, aut agere hoc vel illud, vt docet idem S. Doctor 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. vbi dicit quod *sumus Domini nostrorum actuum, secundùm quod possumus hoc vel illud eligere*: Ergo libertas indifferentiæ est fundamentum moralitatis, subindeque meriti

riti & demeriti actuum humanorum.

Ratio etiam id suadet, nam actus nostri non alia ratione dicuntur morales, nisi quia subiacent regulis morum, & ab illis regulantur; sicut actio aliqua ex eo artificialis dicitur, quod subditur regulis artis: Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, non possunt regulis morum subijci, nec ab eis dirigi & regulari: Ergo nec morales dici. Maior patet, minor verò sic ostenditur. Cùm regula seu lex adhibeatur actionibus, vt eas ab extremis ad medium regulæ deducat, frustra illa adhiberetur actioni quæ non est variabilis secundùm medium & extrema, sed suapte natura inuariabilis, & ad vnum determinata: Atqui actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, sunt omnino inuariabiles, & ad vnum ex sua natura determinati, vt constat in amore beatifico, & in volitione beatitudinis in communi: Ergo illi non possunt subijci regulis morum, nec ab eis dirigi & regulari.

Obseruandum tamen, quod vt actus sint moraliter boni aut mali, meritorij vel demeritorij, non requiritur necessariò libertas contrarietatis seu specificationis, sed sufficit libertas contradictionis seu exercitij; nam eo ipso quod aliquis actus sit liber quoad exercitium, & indifferens ad hoc vt sit vel non sit, potest cadere sub regulis morum, & per eas dirigi ac determinari. Vnde Christus dum erat viator, exercebat actus meritorios & moraliter bonos, & tamen cùm esset ab intrinseco impeccabilis, non erat in eo libertas contrarietatis ad bonum & malum. Item Angeli in primo instanti beatitudinem meruerunt per

actum

actum charitatis, qui fuit necessarius quoad specificationem, & liber tantùm quoad exercitium, cùm in illo instanti peccare non potuerint, vt in Tractatu de Angelis ostensum est.

Obijcies primò: D. Thomas in 2. distinct. 40. quæst. 1. art. 1. ait quod actus sunt in genere moris, ex hoc quòd sunt voluntarij: Sed actus purè spontanei, vt volitio boni vt sic, & amor beatificus, sunt voluntarij, cùm sint à principio intrinseco, cùm cognitione: Ergo sunt in genere moris, & gaudent bonitate morali. Ratio etiam id suadet, si enim amor beatificus careret bonitate morali, careret aliqua perfectione quæ conuenit amori viæ, subindeque esset minùs perfectus, quod videtur absurdum.

Respondeo quod quando S. Thomas ait actus esse in genere moris, ex eo quod sunt voluntarij, vsurpat voluntarium pro libero, vt frequenter fieri solet, non verò pro spontaneo. Vnde actus purè spontanei, vt amor beatificus, non gaudent bonitate morali. Nec propterea amor beatificus est minùs perfectus amor viæ, quia eadem & maior perfectio ea quam habet amor viæ, ratione moralitatis, reperitur eminenter in amore patriæ, ratione physicæ entitatis, & determinationis necessariæ ad suum obiectum. Addo quod amor beatificus non caret absolutè bonitate morali, sicut absolutè non caret libertate; quia licèt ad Deum secundùm se terminetur necessariò, ad ipsum tamen vt est in actu exercito ratio diligendi creaturas, terminatur liberè, & vt sic participat moralitatem, vt constabit ex

mox

mox dicendis de amore beatifico Christi.

Obijcies secundò: D. Thomas qu. 19. de verit. art. 6. & in 3. sentent. distinct. 28. qu. 1. art. 2. ad 2. docet actum charitatis, quo Christus Deum diligebat dum esset viator, fuisse meritorium: Ergo censet ad meritum non requiri libertatem à necessitate, sed sufficere libertatem à coactione. Vnde ibidem in resp. ad 5. sic ait: *Etiamsi liberum arbitrium Christi esset determinatum ad vnum numero sicut ad diligendum Deum (quod non facere non potest) tamen per hoc non amittit libertatem, aut rationem laudis siue meriti, quia in illud non coactè, sed sponte tendit, & ita est actus sui dominus.*

Respondeo D. Thomam locis citatis solùm velle actum charitatis Christi dum erat in via, fuisse meritorium, non prout respiciebat Deum secundùm se, quia vt sic erat necessarius, sed prout terminabatur ad essentiam & bonitatem diuinam, quatenus erat ratio diligendi creaturas, præsertim rationales, pro quibus mori debebat, quia vt sic erat liber quantùm ad exercitium.

Sed dices: Ergo perperam assignauit D. Thomas pro ostendenda libertate actus dilectionis in Christo, hanc causalem: *Quia in illum non coactè, sed sponte tendit*; sed debebat dixisse, quia adhuc respectu istius actus vt terminati ad creaturas, habet indifferentiam.

Sed nego consequentiam: licèt enim spontaneitas, seu negatio coactionis, non sit ratio formalis fundans in dilectione Christi laudabilitatem & meritum, est tamen ratio permittendi

tendi in eadem dilectione vt terminata ad creaturas, indifferentiam contradictionis, fundantem rationem laudabilitatis & meriti; quia si dilectio beata Christi esset coacta, nullo modo posset esse libera libertate contradictionis, nec consequenter meritoria. Vt ergo D. Thomas saluet, actum dilectionis in Christo, sub aliqua sui consideratione fuisse liberum libertate contradictionis, ac proinde meritorium, rectè hanc causalem assignat, *quia in illum non coactè sed sponte tendit*, additque, *& ita est sui actus dominus*: quia, vt dixi, spontaneitas, seu negatio coactionis, est ratio permittendi dominium ac indifferentiam contradictionis, in dilectione Christi beatifica, vt ad creaturas terminata.

§. III.

Indifferentia contradictionis, seu potestas ad agendum vel non agendum est de essentia libertatis, secùs verò indifferentia contrarietatis ad bonum & malum.

PRima pars est contra Iansenium, qui lib. 6. de gratia Christi, ferè per totum, conatur ostendere, libertatem simpliciter dictam non importare essentialiter nisi solam immunitatem à coactione, cum luce ac directione rationis; sicque asserit voluntatem esse liberam simpliciter in omnibus actibus in quibus ex directione rationis operatur, quamuis aliqui sint necessarij simpliciter, vt amor beatificus, vel amor quo Deus seipsum diligit,

git, aut quo Spiritus Sanctus producitur.

Nostra tamen assertio communis est apud Theologos, tam domesticos, quam extraneos, & probatur primò ex SS. Patribus, qui propriam libertatis quidditatem explicant per indifferentiam ad contradictoria, & idcirco liberum arbitrium comparant staterae in aequilibrio positae, vel cardini in vtramque partem versatili. Ita Basilius homil. in Psal. 61. vbi sic ait: *Vnicuique nostrum intus inest statera quaedam à conditore nostro fabricata, per quam rerum naturas possit appendere, bonumque à malo discernere.* Quam cogitationem Tertullianus lib. 2. contra Marcionem cap. 6. his verbis expressit: *Quasi libripens emancipati à Deo boni libertas, & potestas arbitrij.* Similiter Augustinus lib. 3. de libero arbit. cap. 1. docet hominem esse liberum, quia huc atque illuc detorquere potest quendam quasi cardinem voluntatis suae.

Probatur secundò ex D. Thoma, qui 1. p. qu. 23. art. 1. probat hominem esse liberi arbitrij, quia *iudicium rationis ad diuersa se habet, & non est determinatum ad vnum.* Quae ratio nulla esset, si libertas nostrae voluntatis, in sola spontaneitate seu immunitate à coactione consisteret. Et qu. 19. art. 10. ad 2. vt explicet quomodo Deus sit liber, licèt non possit velle malum culpae, respondet hoc non obesse, *quia voluntas diuina ad opposita se habet, inquantum velle potest hoc esse vel non esse.* Quibus verbis apertè recurrit ad indifferentiam voluntatis diuinae, non verò ad spontaneitatem, vt eius libertatem saluet. Item in 2. dist. 25. qu. 1. art. 1. ad 2. *Ad libertate*

(inquit) *arbitrij pertinet, vt actionem aliquam facere possit vel non facere, & hoc Deo conuenit, bona enim quæ facit potest non facere.* Vbi probat indifferentiam, vt saluet libertatem arbitrij: Ergo libertas non solùm secundùm statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, sed etiam secundùm propriam rationem formalem, communem Deo & hominibus, indifferentiam, seu potestatem ad agendum vel non agendum includit, & non in sola spontaneitate, seu ratione perfectè voluntarij, adæquatè consistit.

Probatur tertiò: Liberi arbitrij ratio consistit in eo quod actus nostros sub nostra potestate & dominio habeamus, vnde Græci principium liberum αὐτεξούσιον appellant, quæ vox significat sui potentem, & dominum actionis suæ: At dominium & potestas supra nostros actus, non dicit solam spontaneitatem, & immunitatem à coactione, sed insuper essentialiter requirit indifferentiam & potestatem ad opposita: Ergo & libertas. Maior constat, minor probatur ex D. Augúst. & S. Thoma: Ille enim de spiritu & littera cap. 31. sic ait: *Hoc quisque habere in potestate dicitur, quod si vult facit, si non vult non facit.* Iste verò 1. p. quæst. 82. art. 1. ad 3. *Sumus domini* (inquit) *nostrorum actuum, secundùm quòd possumus hoc vel illud eligere.* Et 1. contra Gent. cap. 68. *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exteriùs agentis*: Spontaneitas autem seu immunitas à coactione, non excludit determina-

tio-

tionem virtutis ad vnum; sed tantùm violentiam causæ exteriùs agentis: Ergo dominium & potestas supra nostros actus, non importat solam spontaneitatem, & immunitatem à coactione.

Probatur quartò: Certum est Lutherum & Caluinum, veram homini eripuisse libertatem: Sed illi non negabant voluntatem hominis agere spontaneè, & sine coactione, atque sub luce & regimine rationis; imò hoc ipsum apertè profitetur Caluinus lib. 2. instit. cap. 6. his verbis: *Liberi arbitrij hoc modo dicetur homo quod voluntate agat, non coactione.* Et lib. 2. de libero arbit. *Si coactione* (inquit) *opponitur libertas, liberum arbitrium & fateor & constanter asseuero, ac pro hæretico habeo quisquis secùs sentiat:* Ergo vera hominis libertas in sola spontaneitate seu immunitate à coactione non saluatur, sed etiam indifferentiam seu potestatem ad agendum vel non agendum essentialiter includit.

Demum probari potest eadem pars hoc discursu: Augustinus passim profitetur concordiam libertatis cum gratia efficaci, difficillimam esse, obscurissimam, & paucis intelligibilem: At si vera hominis libertas in sola spontaneitate consisteret, & sola interna coactione violaretur, difficultas illa leuissima ac nulla prorsus esset; cùm apud omnes ferè Theologos constet voluntatem nostram non posse à Deo cogi, quantùm ad actus ab ea elicitos, vt cap. 2. ostendimus: Vnde libertatis nostræ cum gratia efficaci concordia, non solùm manifesta esset, & ab omnibus intelligibilis, sed etiam illorum extremorum discordia impossibilis

esset, & prorsus in intelligibilis, quia vt ait Anselmus supra relatus; *Inuitus nemo potest velle aliquid, quia non potest velle nolens velle:* Ergo vera hominis libertas non consistit in sola spontaneitate seu immunitate à coactione, vt contendit Iansenius.

Secunda pars assertionis, quæ dicit indifferentiam contrarietatis ad bonum & malum non pertinere ad essentiam libertatis, sed solùm ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, nondum clarè videntibus diuinam essentiam, probatur primò ex Augustino lib. 1. operis imperfecti folio 150. vbi reprehendit Iulianum, aliosque Pelagianos, quod libertatis essentiam explicarent per potestatem indifferentiæ circa bonum & malum, seu quæ possit bene & male velle, & ex hoc falso eorum principio contra Iulianum sic argumentatur: *Liberum non est nisi quod duo potest velle, id est bonum & malum: liber ergo Deus non est, qui malum non potest velle, de quo etiam dixisti. Deus nisi iustus esse non potest. Siccine Deum laudas, vt ei auferas libertatem?*

Probatur secundò eadem pars: Indifferentia contrarietatis ad bonum & malum importat potentiam ad peccandum: Sed potentia ad peccandum non pertinet ad essentiam libertatis: Ergo nec indifferentia contrarietatis ad bonum & malum. Maior patet, minor verò probatur, primò ex Anselmo in dialogo de libero arbitrio cap. 1. vbi ait: *Nec libertatis pars est peccandi potestas.* Probatur secundò ex D. Thoma qu. 22. de verit. art. 6. vbi sic habet: *Velle malum, nec est libertas, nec*

pars

pars libertatis, quamuis sit aliquod signum libertatis. Id fusius declarat. 1. p. qu. 62. art. 8. ad 3. vbi sic discurrit: *Liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem sicut se habet intellectus, ad conclusiones. Manifestum est autem quod ad virtutem intellectus pertinet; vt in diuersas conclusiones procedere possit secundùm principia data; sed quod in aliquam conclusionem procedat prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Vnde quod liberum arbitrium diuersa eligere possit, seruato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis eius; sed quod eligat aliquid diuertendo ab ordine finis, hoc pertinet ad defectum libertatis; vnde maior libertas arbitrij est in Angelis qui peccare non possunt, quam in nobis qui peccare possumus.* Vbi notanda sunt illa verba, *libertas arbitrij*, illa enim apertè declarant, S. Doctorem non loqui de libertate à peccato, vel à miseria (vt aliqui interpretantur) sed de libertate à necessitate, hæc enim per libertatem arbitrij intelligitur. Quare falsum est, & à mente S. Thomæ pænitus alienum, quod ait Petrus à Sancto Ioseph in opusculo quod Diui Thomæ defensionem appellat disp. 2. sect. 8. nempe viatores esse magis liberos, quam beatos, libertate à necessitate, tametsi beati dicantur magis liberi quam viatores, tum libertate à peccato, tum libertate à miseria. Hoc inquam prorsus à veritate alienum est, quia cùm libertas à necessitate sit perfectio simpliciter simplex, & vt ait D. Bernardus supra relatus, *Diuinum quiddam præfulgens in anima sicut gemma in auro*, si via-

tores sint magis liberi libertate à necessitate, quam beati & comprehensores, erunt illis superiores in aliqua perfectione simpliciter simplici, quæ in Deo formaliter reperitur,& qua creatura intellectualis cætera omnes antecellit. Vnde fures & adulteri, Christum, Beatissimam Virginem, & supremum Angelorum, in aliqua perfectione simpliciter simplici superabunt; quod non solùm videtur absurdum,sed etiam piarum aurium offensiuum.

Confirmatur: Libertas indifferentiæ est eximia illa ac singularis perfectio, secundùm quam homo dicitur ad imaginem Dei conditus, vt §. 1. ex SS. Patribus declarauimus: Sed absurdum est dicere, imaginem Dei perfectiorem esse in viatoribus, quam in beatis, & in peccatoribus, quam in sanctis: Ergo & asserere illos libertate indifferentiæ istis esse liberiores.

Obijcit primò Iansenius contra primam partem nostræ assertionis: Liberi arbitrij ratio in eo consistit, quod actus nostros habeamus in nostra potestate: Sed actus purè spontanei, seu à sola coactione immunes, sunt in nostra potestate: Ergo sunt liberi, atque adeò libertas in sola spontaneitate saluetur. Maior constat ex supra dictis, minorem autem probat Iansenius ex Augustino persæpè asserente, illud esse in nostra potestate,quod cùm volumus facimus, vel quod facimus, si volumus, vt patet ex cap. 3. lib. 2. de lib. arbit. vbi ait: *Illud nos habere in potestate dicimur, quod cùm volumus facimus*. Sed actus purè spontanei, & à sola coactione immunes, fiunt à nobis cùm volumus: Ergo sunt in nostra potestate.

Vnde ait Ianſenius lib. 6. de gratia Saluat. cap. 8. verſus finem: *In Auguſtini doctrina paradoxum eſſe, quod actus aliquis voluntatis propterea liber ſit, quia ab illo deſiſtere voluntas, & non agere poſſit; quamuis doctrina hæc mira Scholaſticis, & non mediocriter mira videatur.*

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem, & ad probationem illius ex Auguſtini authoritate deſumptam, dicendum eſt quod quando Doctor Sanctus ait illud nos habere in poteſtate, quod cùm volumus facimus, hoc debet intelligi de eo quod ita facimus cùm volumus, vt oppoſitum facere & velle poſſimus, ſubindeque de actu indifferenti, & non purè ſpontaneo. Patet hoc ex ipſo Auguſtino de ſpiritu & littera cap. 31. vbi ſic pronunciat: *Hoc quiſque in poteſtate habere dicitur, quod ſi vult facit, ſi non vult non facit.* Indeque colligit fidem eſſe in noſtra poteſtate, quia credimus ſi volumus, & non credimus ſi nolumus. Fauet etiam communis & vſitatus modus loquendi: Cùm enim dicimur facere aliquid cùm volumus; aut ſi volumus, ſubintelligi ſolet, iuxta communem hominum ſenſum, & non facere cùm volumus, aut ſi volumus, ita vt ſit in noſtra poteſtate velle aut nolle, & facere aut non facere, prout libet. Neque enim de his quæ neceſſariò fiunt, talis locutionis modus vſurpatur: v. g. Beati qui neceſſariò Deum diligunt, non dicunt de ſeipſis, diligimus Deum cùm volumus, aut ſi volumus, neque de illis quiſquam ſic ait: Sancti Deum videntes illum diligunt ſi volunt, aut cùm volunt. Item dicimus Deum poſſe

creare alterum mundum si velit, quia id potest velle, sed non dicimus, Patrem & Filium posse producere Spiritum Sanctum, si volunt, aut cùm volunt, quia nimirum iste modus loquendi significat potestatem ad oppositum, quæ in prædictis exemplis deest.

Falsum etiam est quod subdit Iansenius, nimirum in doctrina Augustini paradoxum inauditum esse, quod actus aliquis voluntatis propterea sit liber, quia ab illo desistere voluntas & non agere possit; nam præter testimonia supra adducta, idem S. Doctor cap. 2. libri de gratia & libero arbitrio, quem pro concilianda libertate cum gratia edidit, relatis his scripturæ verbis: *Apposuit tibi ignem & aquam, ad quodcumque volueris extende manū tuā. In conspectu hominis vita & mors, quodcumque placuerit, dabitur ei*, subiungit exclamādo: *Ecce apertissimè videmus expressum liberum humanæ mentis arbitrium*: Illis scilicet verbis, quæ manifeste sonant libertatem indifferentiæ circa bonum & malum. Ex quo patet alienam esse non solùm à mente Augustini, sed etiam à Scriptura sacra, Aduersariorum sententiam, quæ libertatis essentiam in sola spontaneitate, seu immunitate à coactione constituit. Vnde ad illos verba illa Augustini lib. 3. contra Iulianum cap. 3. meritò dirigere possumus: *Mira sunt quæ dicitis, noua sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis: mira stupemus, noua cauemus, falsa conuincimus.*

Obijcit secundò Iansenius plura Augustini & aliorum SS. Patrum testimonia, quibus asserunt solam coactionem officere libertati, vel li-

libertatis essentiam definiunt aut describunt per solam immunitatem à coactione. In primis enim Augustinus lib. 3. de libero arbit. cap. 4. ait homines iustè puniri quos Deus præuidet peccaturos, *quia Deus præscientia sua non cogit facienda quæ futura sunt*. Et lib. de duabus animabus cap. 10. liberam voluntatem definit *animi motum cogente nullo*. Item D. Bernardus lib. de gratia & libero arbitrio consensum liberum dicit esse illum, *qui non cogitur, non extorquetur*. Et Magister in 2. dist. 25. docet, *liberum dici arbitrium, quia sine coactione & necessitate potest appetere*. Demum S. Thomas eadem distinct. qu. 1. art. 4. ait: *Liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest*.

Respondeo quod quando S. Augustinus ait homines iustè puniri quos Deus præuidet peccaturos, *quia Deus præscientia sua non cogit facienda quæ futura sunt*, non intelligit strictam illam & rigorosam violentiam, de qua loquuntur Philosophi, & Theologi, sed nomen illud vsurpat pro simplici necessitate, & docere intendit, nullam à Dei præscientia voluntatibus nostris inferri necessitatem, quæ à peccato excuset. Similiter cùm definit liberam voluntatem, *animi motum cogente nullo*, coactionem non sumit strictè pro violentia propriè dicta, quæ repugnat actibus à voluntate elicitis, sed latè pro necessitate antecedente. Quo sensu etiam D. Bernardus, Magister sententiarum, & S. Thomas intelligendi sunt. Quod verò hæc interpretatio sit legitima, constat primò ex Augustino disp. 1. contra Fortunatum Manichæum, vbi illum sic

affatur. *Quomodo habemus peccata, si naturā contraria nos cogit facere quod facimus? Qui enim cogitur necessitate aliquid facere, non peccat.* Et disp. 2. docet quod Manichæi affirmabant, *animam à contraria natura cogi delinquere:* Id est, ex ipsius intrepretatione, ita pellici ad peccandum, *vt resistendi potestas nulla sit.* Constat secundò ex D. Thoma, qui in eodem sensu nomen coactionis vsurpat in 2. dist. 25. q. 1. a. 2. dum dicit intellectum vi demonstrationis cogi, id est necessitari ad assentiendum. Et opusc. 3. cap. 10. in fine sic ait: *Est autem hic modus naturalis homini, vt liberè agat, non coactus, quia rationales potestates ad opposita se habent.* Item 1. p. qu. 82. art. 1. in corp. *Necessitas coactionis* (inquit) *est illa quæ conuenit alicui ex agente, sicut cùm aliquis cogitur ab aliquo agente, ita vt non possit contrarium agere.* Quibus locis S. Doctor manifestè coactionem pro necessitate vsurpat.

Obijcies tertiò: D. Thomas 1. p. qu. 82. art. 1. ad 1. ait quod *necessitas naturalis non aufert libertatem voluntatis.* Idem docet qu. 10. de potentia art. 2. ad 5. ex quo ibidem infert, Deum liberè seipsum diligere, & Patrem liberè producere Spiritum Sanctum: Ergo censet necessitatem non repugnare libertati voluntatis, sed duntaxat coactionem.

Respondeo duplicem in nobis distinguendam esse libertatem, vnam complacentiæ, seu spontaneitatis, & libentiæ, quæ est libertas impropriè dicta, & secundum quid; dum enim quælibet res sponte in bonum sibi connaturaliter conueniens fertur, v. g. dum aqua sponte & sine vllo prorsus impedimento fluit,

di-

dicitur liberè fluere: Alteram propriè dictam, quæ libertas arbitrij nominatur, & indifferentiam iudicij ac electionem voluntatis importat. Quando ergo S. Thomas docet quod necessitas naturalis non repugnat libertati, quod Deus liberè seipsum diligit, & quod Spiritus Sanctus liberè à Patre procedit, loquitur de prima libertate, non de secunda, quam expresſè docet non solam coactionem violentam, sed etiam necessitatem prorsus excludere, vt constat 1. contra Gent. cap. 68. vbi expressis terminis ait: *Dominium quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius potestate est velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad vnum, & violentiam causæ exterius agentis.*

Dices, D. Thomas in 2. distinct. 25. art. 1. ad 4. ait beatos habere liberam electionem circa visionem & amorem Dei: Ergo non solum libertatem spontaneitatis seu libentiæ, sed etiam libertatem arbitrij admittit in ordine ad actus necessarios, quales sunt clara Dei visio, & amor beatificus.

Respondeo D. Thomam ibi non loqui de visione & amore, prout terminantur ad Deum secundum se, sed prout terminantur ad diuinam essentiam, inquantum est ratio videndi vel amandi has vel illas creaturas, quæ cum Deo non habent necessariam habitudinem; sic enim cadunt sub libera electione beatorum, cùm sub hac ratione non afferant bonitatem quæ necessariò rapiat voluntatem illorum.

Obijcies quartò contra secundam partem assertionis; Scriptura sacra Eccli. 15. explicat libertatem hominis per potestatem exten-

dendi manum ad bonum & malum : Ergo indifferentia contrarietatis ad bonum & ad malum est de ratione libertatis.

Respondeo, concesso Antedente, distinguendo consequens : est de ratione libertatis, quantùm ad eius essentiam & quidditatem, nego : Quantùm ad statum accidentalem quem habet in nobis viatoribus, non confirmatis in gratia, concedo. Solutio patet ex supra dictis.

§. IV.

Non est de ratione agentis liberi, vt positis omnibus natura & causalitate ad agendum prærequisitis, possit non agere in sensu composito.

PRobatur primò ratione fundamentali: Eá quæ secundùm ordinem naturæ tantùm prærequiruntur ad agendum, sunt simul cum actu (prioritas enim naturæ est solùm prioritas causalitatis & instantis à quo, non verò prioritas temporis & instantis in quo) vnde quia quod est, quando est necesse est esse, impossibile est quod positis omnibus natura prærequisitis in agente libero vt operetur, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere, aliàs posset non actum cum actu, & formam cum eius negatione coniungere.

Confirmatur : Illa quæ prioritate solùm naturæ & causalitatis operationem antecedunt, constituunt agens liberum in ratione principij actualis operationis, vnde sicut

pri-

principium actuale operationis non potest cum eius negatione componi, ita nec illa quæ proprietate solùm naturæ operationem agentis liberi antecedunt.

Probatur secundò: Vnum ex prærequisitis vt Deus operetur ad extra, est æternum decretum de illo opere, v. g. de creatione mundi: Sed posito tali decreto, Deus non potest non agere in sensu compositò, id est non potest componere suum decretum de creatione mundi, cum non creatione illius (quia id implicat ob ipsius immutabilitatem) & nihilominus Deus liberrimè creauit mundum: Ergo non est necessarium ad saluandam libertatem, quod positis omnibus natura & causalitate ad agendum prærequisitis, possit quis non agere in sensu composito.

Confirmatur: In sententia Suarez, Vasquez, & aliorum Recentiorum, gratia congrua est de prærequisitis ad agendum, & tamen illa non potest componi cum dissensu, vel cum negatione actionis; alioquin falleretur diuina præscientia, quæ præuidit hominem in his occasionibus, & circunstantijs infallibiliter consensurum, & eadem gratia simul esset congrua & incongrua, quod implicat contradictionem. Item prædestinatio, donum perseuerantiæ, & confirmationis in gratia, libertatem non destruunt, & tamen non possunt cum peccato & damnatione componi. Nam vt ait D. Thomas qu. 23. de verit. art. 5. ad 3. *Non enim ista sunt incompossibilia: Deus vult istum saluari, & iste potest damnari; sed ista sunt incompossibilia, Deus vult istum saluari & iste damnatur.* Idem de dono perseuerantiæ docet

cet Augustin. in lib. de corrept. & gratia cap. 12. vbi ait illud donum esse tale, *vt non solùm sine illo perseuerantes esse non possint, verùm etiã vt per hoc donũ non nisi perseuerantes sint*. Quod idem est ac cum tali dono non perseuerantiam non posse componi. Vnde Petauius tom. 1. lib. 9. cap. 7. *Illud quod per Christi merita tribuitur donum, non solùm dat posse si velint, sed etiam velle quod possunt, & est tale vt eo dato non nisi perseuerantes sint, id est vt certo, & quod in scholis dicitur, infallibiliter perseuerant, tametsi liberè gratiæ illi donoque consentiant, non necessariò, sed ita vt dissentire possint, quod Tridentina sciscit Synodus, quamuis vt non dissentire velint, eodem illo perseuerantiæ dono perficitur*. Ergo non est de ratione liberi arbitrij, vt positis omnibus ad agendum prærequisitis, prioritate naturæ & causalitatis, possit non agere in sensu composito, seu negationem actionis cum illis componere.

Obijcies primò: Cùm Philosophi dicunt, illud esse liberum agens quod positis prærequisitis omnibus ad agendum, potest agere & non agere, vtrumque sine dubio eodem modo vsurpant, & eodem modo posse putant: Ergo si agens liberum positis omnibus prærequisitis ad agendum, possit agere in sensu composito, poterit etiam eodem modo non agere.

Respondeo Antecedens esse verum, si intelligatur de prærequisitis ad agendum, prioritate durationis, & instantis in quo, non verò si intelligatur de prærequisitis, prioritate duntaxat causalitatis & instantis à quo, quia cùm illa (vt supra dicebamus) constituant

agens

agens liberum in ratione principij actualis operationis, illis positis, agens liberum propriè loquendo non potest agere, sed de facto agit, retinendo tamen potentiam ad non agendum, seu ad non continuandum actionem quam elicit.

Obijcies secundò cum P. Iacobo Platel Societatis Iesu, in Synopsi cursus Theologici, tomo 2. num. 23. Tridentinum sess. 6. explicans concordiam libertatis cum gratia, cap. 5. docet *hominem posse abijcere inspirationem*, qua ad iustificationem perducitur. Et can. 4. definit *liberum arbitrium, à Deo motum & excitatum, posse dissentire, si velit*. Quæ verba *abijcere, dissentire*, apertè indicant sensum compositum; cum abijcere sit rem habitam dimittere, aut sibi oblatam respuere; dissentire verò non sit quomodocumque non consentire, aut non consentire excitationi non existenti, sed excitationi de facto existenti non consentire, seu cum illa existente dissensum aut non consensum coniungere. Quod etiam apertius indicat Concilium Senonense in decreto fidei 15. dicens: *Non est tale Dei trahentis auxilium cui resisti non possit*. Et S. Thomas quodlib. 1. artic. 7. ad 2. vbi sic ait: *Propter hoc quod virtus rationalis se habet ad opposita, ideò sic mouet Deus mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*. Adde quod si istæ Conciliorum definitiones, non intelligerentur in sensu composito, non repugnarent erroribus Lutheri, Caluini, aliorumque libertatis hostium, quos clarum est ista non negasse in sen-

,, sensu diuiso, cum non fuerint tam stupidi,
,, vt senserint hominem, præcisè quantum est
,, ex parte voluntatis, & indifferentiæ iudicij,
,, non posse actum diuinæ excitationi opposi-
,, tum exercere absolutè, & non supposita ex-
,, citationis existentia. Deinde eundem sen-
,, sum conuincit hæc ratio, quod nempe ad
,, perfectam libertatem indifferentiæ (qua-
,, lem conuenire homini lapso constat) requi-
,, ratur potentia proxima & expedita ad
,, vtrumlibet, vi cuius homo dicatur simplici-
,, ter posse vtrumlibet, & habere ita plenum
,, sui actus dominium, vt vltimatè solùm oria-
,, tur ex propria eius determinatione, quod
,, ponatur vel non ponatur. Iam verò ad hu-
,, iusmodi potentiam necessarium est, vt ho-
,, mo cum omnibus prærequisitis absolutè an-
,, tecedentibus, seu quæ habere vel non habe-
,, re non est in eius potestate, æquè possit
,, actum ac non actum componere; alioquin
,, enim omnes aut ferè omnes nostri actus ne-
,, cessarij, nobis essent liberi, vt consideranti
,, facilè patebit.

Respondeo Tridentinum, dum ait sess. 6. cap. 5. hominem posse abijcere diuinam illuminationem & inspirationem, loqui de gratia moraliter excitante, quæ cum se teneat ex parte actus primi, & non sit de prærequisitis ad agendum prioritate tantum naturæ & causalitatis, vt gratia physicè præmouens, potest coniungi & componi cum dissensu. Eodem modo aliqui interpretantur alium locum desumptum ex canone 4. eiusdem sessionis, talique interpretationi fauere videntur hæc verba immediatè præcedentia: *Si quis dixerit, liberum*

arbitrium à Deo motum & excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, &c. quæ verba gratiam vocantem & moraliter solum excitantem significant. Vnde quando postea subditur, *liberum arbitrium posse dissentire si velit,* hoc ad eandem gratiam excitantem atque vocantem referendum esse existimant. Hæc solutio videtur probabilis, stando in verbis & textu illius Canonis. Sed quia Plures Theologi censent, intentum Concilij in illo Canone fuisse prescribere errores Lutheri & Caluini, qui negabant voluntatem liberè cooperari diuinæ gratiæ, eamque sub motione Dei efficaci retinere potentiam ad dissensum, verosimilius & probabilius est, Concilium ibi loqui de motione Dei efficaci, ac definire liberum arbitrium, vt subest tali motioni, retinere dissentiendi potentiam, non in sensu composito, sed diuiso: hoc enim sufficit ad illius intentum, & ad proscribendum errores Lutheri & Caluini, qui, vt infra ostendemus, in voluntate mota a Deo auxilio efficaci, absolutam dissentiendi potentiam negabant. Nec obstat quod Concilium vtatur verbo *dissentire*, quod sensum compositum indicare videtur, illud enim explicandum est de dissensu materialiter & specificatiuè sumpto, prout significat actum contrarium illi ad quem Deus mouet, non verò de dissensu reduplicatiuè & formaliter accepto, prout dicit sensum compositum resistentiæ cum gratia seu motione Dei efficaci.

Ad Concilium Senonense (præterquam quod illud à Sede Apostolica non fuit confirmatum, nec approbatum) facilè respondetur

tur

tur, verba illa, *non esse tale Dei trahentis auxilium, cui resisti non possit*, vel intelligenda esse de auxilio sufficienti, & moraliter excitanti, vel explicanda esse de potentia resistendi seu dissentiendi in sensu diuiso. Eodem modo intelligendus est & explicandus Sanctus Thomas, dum ait quodlib. 1. quod *sic Deus mouet mentem humanam ad bonum, quod tamen potest huic motioni resistere*. Nam idem S. Doctor pluribus in locis in Tractatu de voluntate Dei relatis, præsertim 1. 2. quæst. 10. artic. 4. ad 3. expresse docet, hominem non posse motioni Dei efficaci in sensu composito resistere seu dissentire, sic enim ait: *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod voluntas ad illud non moueatur, non tamen est impossibile simpliciter.*

Illud verò quod subdit præfatus Author, nempe quod si prædicta Tridentini definitio non intelligeretur in sensu composito, non repugnaret errori Lutheri & Caluini, leue ac friuolum est, & veritati manifestè repugnans: cùm enim illi hæretici doceant, diuina decreta & auxilia ita esse efficacia, vt indifferentiam omnem humanæ voluntatis absorbeant, solamque spontaneitatem, seu immunitatem à coactione, in ea relinquant, euidens est, eos non posse admittere, consequenter ad illud principium, in voluntate efficaciter à Deo mota potentiam dissentiendi in sensu diuiso, quæ cum sola spontaneitate seu immunitate à coactione stare non potest; vnde hoc ipso quod Tridentinum citato canone definit, in voluntate mota remanere talem dissentiendi potentiam, illorum hæreticorum errorem

pror-

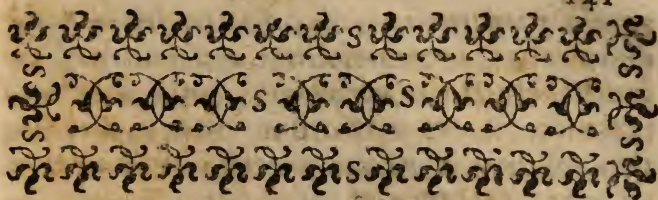
prorsus eliminat, & concordiam libertatis cum gratia efficaci firmat & statuit.

Nec valet quod addit idem Author, nempe Lutherum & Caluinum non fuisse adeò stupidos, vt senserint hominem, præcisè quantùm est ex parte voluntatis, & indifferentiæ iudicij, non posse actum diuinæ excitationi oppositum exercere absolutè, & non supposita excitationis existentiam. Non valet, inquam, tum quia, vt dicebamus, illi existimabant efficaciam diuinæ motionis absorbere, & consumere omnem voluntatis indifferentiam, subindeque in ea non relinquere dissentiendi potentiam. Tum etiam, quia licèt admiserint, sublata gratia efficaci, & vt loquitur Aduersarius, *non supposita excitationis existentia*, voluntatem habere dissentiendi potentiam; inde tamen malè infert, eos non negasse potentiam dissentiendi in sensu diuiso, qualem admittunt Thomistæ; hæc enim non consistit in eo quod voluntas sublata gratia & motione Dei possit non agere, non verò quandiu illa stat in voluntate remanet, vt imaginatur & supponit ille Recentior, cum alijs eiusdem Societatis Theologis; hic enim sensus compositus & diuisus, planè Caluinisticus est, non verò Thomisticus, teste Aluare lib. 2. resp. cap. 1. num. 34. vbi sic ait: *Sensus compositus non est ille qui in argumento insinuatur, quod videlicet quando gratia efficax est in voluntate non possit voluntas non agere, hic enim sensus confictus fuit à Caluino*. Idem testatur P. Annatus in libro de libertate incoacta pagina 226. his verbis: *Quem inuenient Ianseniani inter Thomistas, qui dixerit voluntatem diuinæ*

gra-

gratia prædeterminatam, carere proximâ ad dissentiendum potentia? Quem dabunt qui distinctionem sensus compositi & diuisi sic interpretetur, vt sensus sit; voluntatem à Deo motam posse dissentire, quando illa motio abierit, & aduenerit alia?

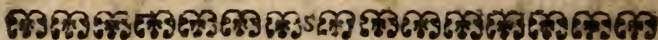
Demum ad rationem respondetur, quod licèt ad perfectam libertatem indifferentiæ requiratur quod liberum arbitrium habeat sui actus dominium, & oriatur ex propria eius determinatione quod ponatur vel non ponatur; quia tamen tale dominium non est supremum, sed subditum ac subordinatum dominio primi liberi, & primi determinantis, nunquam ponitur, nec poni potest liberi arbitrij determinatio, nisi priùs natura voluntas sub indifferentia obiectiua iudicij, quæ est proxima radix libertatis, moueatur & applicetur à Deo ad volendum & se determinandum. Nec ad libertatem arbitrij necesse est (vt ait Aduersarius) quod homo cum omnibus prærequisitis absolutè antecedentibus, æquè possit actum ac non actum componere; alioquin, cùm prærequisita ad agendum prioritate solum naturæ & causalitatis, sint simul cum actu (vtpote applicatio ad ipsum, & veluti quædam illius inchoatio) ad libertatem requireretur, quod voluntas posset simul ponere actum & non actum, seu negationem actus cum eius existentia & positione coniungere, quod manifestam implicat contradictionem.



TRACTATVS III. DE ACTIBVS HVMANIS.

EXplicata conditione generali actuum humanorum, nempe ratione voluntarij, & liberi, quæ eſt fundamentum, moralitatis ipſorum, conſequens eſt vt de illis, tam in eſſe phyſico, quam in eſſe moris, conſideratis, breuiter diſſeramus. Illi verò ad octo præcipuos reduci poſſunt, quorum aliqui reſpiciunt finem, alij circa media verſantur. Primus eſt ſimplex volitio, quæ reſpicit finem præcisè ſecundùm ſe, appetitu inefficaci, & ſimplicis complacentiæ. Secundus dicitur intentio, quia per illum voluntas tendit in finem, vt per media obtinendum. Tertius conſilium, quod non ſolùm importat inquiſitionem mediorum, ſed etiam iudicium ſeu ſententiam, qua vnum cæteris eſſe præferendum iudicatur. Quartus conſenſus, quo voluntas complacet ſibi de medijs inuentis, & approbat illa. Quintus electio, qua voluntas acce-

acceptat vnum præ alijs. Sextus imperium, quo intellectus cum motione quadam à præcedenti electione participata, intimat voluntati executionem mediorum. Septimus vsus, quo voluntas applicat potentias exequentes ad opus. Octauus est ipsius finis assecutio, ex qua resultat quies seu delectatio, quæ fruitio appellatur. De his ergo octo actibus in hoc tractatu breuiter agendúm est, incipiendo ab illis qui sunt circa finem, & progrediendo ad alios qui circa media versantúr.



CAPVT I.

De simplici volitione finis.

CIrca hunc actum nulla ferè est difficultas vel controuersia inter Theologos, constat enim ex iam dictis, illum appellari simplicem volitionem, eò quod habeat obiectum omnino simplex, nempe finem sumptum præcisè secundùm se; cùm alij posteriores, vel respiciant finem in ordine ad media, vt intentio, vel media cum respectu ad finem, sicut electio, consensus, & vsus atque ita non habent obiectum simplex, sed aliquo modo duplicatum.

Constat etiam hoc esse discrimen inter voluntatem sumptam pro potentia volitiua, & pro primo eius actu, qui est simplex volitio; quod in prima accceptione habet pro obiecto adæquato bonum vt sic, abstrahens à bono finis & medij, in secunda verò respicit solùm

finem

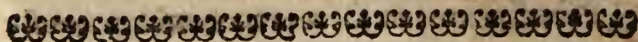
finem vt obiectum adæquatum. Vnde S. Thomas hic qu. 8. art. 2. *Si loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit ad finem & ad ea quæ sunt ad finem. Si autem loquamur de voluntate secundum quod nominat actum, sic propriè loquendo est finis tantùm.* Quia nimirum voluntas, vt nominat actum, & simplicem volitionem significat, fertur in id tantùm quod est obiectum per se potentiæ, vnde quia obiectum per se voluntatis est finis tantùm (nam ea quæ sunt ad finem non sunt bona vel volita propter seipsa, sed solùm ex ordine ad finem) simplex volitio respicit solùm finem, non verò media. Sicut primus actus potentiæ intellectiuæ, qui dicitur intelligentia, non respicit conclusiones, sed prima principia. Vnde Philosophus 3. Ethic. cap. 2. *Voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.* Quæ verba exponens D. Thomas articulo citato ad 1. ait quod *ibi Philosophus loquitur de voluntate secundùm quod propriè nominat simplicem actum voluntatis, non secundùm quod nominat potentiam.*

Tertiò constat apud omnes ferè Theologos & Philosophos, exceptis Nominalibus, obiectum voluntatis, aut simplicis volitionis, esse solum bonum, vt abstrahit à vero vel apparenti, subindeque voluntatem non posse ferri in malum, sub ratione mali. Rationem assignat D. Thomas hic art. 1. quoniam appetitus siue appetitio nihil aliud est quam inclinatio quædam appetentis in aliquid: nihil autem inclinatur nisi in aliquid sibi simile, aut aliquo modo conueniens; hoc autem est bonum: Er-

go nemo appetit nisi bonum, verum, vel ap-
parens. Vnde Dionysius cap. 4. de diuin. no-
min. *Nemo intendens ad malum operatur*. Et
Aristoteles 1. Ethic. cap 1. *Omnis ars,
omnisque doctrina, & electio bonum appe-
tere videntur. Qua de causa bene anti-
qui dixerunt, Bonum est quod omnia appetunt.*
Cùm ergo aliquis vult malum inimico, appre-
hendit illud vt sibi bonum, & similiter dolet
de bono ipsius tanquam sibi malo. Similiter
quando damnati appetunt non esse, illud ap-
petunt vt conducens ad carentiam mali, seu ad
liberationem à miseria & pœna, sub qua con-
sideratione habet aliquam rationem boni; nam
vt ex Aristotele docet D. Thomas hic art. 1.
ad 3. *Carere malo habet rationem boni*. Addo
quod, cùm beatitudo duo includat, vnum po-
sitiuum, scilicet esse cumulum omnium bono-
rum, & aliud priuatiuum, nempe carere omni
miseria, potest appeti duobus modis, primò
per modum prosecutionis boni, & hoc contin-
git quando aliquis appetit possidere aut obti-
nere positiuè aliquod bonum, secundò per
modum remotionis mali, sicut quando aliquis
desiderat carere aliqua miseria, & hoc secun-
do modo ipsi damnati & miseri, dum appetunt
non esse, quærunt beatitudinem, quatenus
tunc optant carere omni miseria.

Dices, Voluntas est libera libertate contra-
rietatis circa bonum & malum: Ergo potest
indifferenter velle bonum & malum. Res-
pondeo quod licèt voluntas sit libera libertate
contrarietatis in ordine ad quodcumque bo-
num & malum particulare & limitatum, sub-
indeque possit indifferenter illud velle vel
nolle,

nolle, non tamen circa bonum & malum vt sic sed est determinata ab Authore naturæ ad amandum bonum vt sic, & ad odiendum malum vt sic: Quare ad libertatem voluntatis non requiritur quod per actum prosecutionis possit ferri in malum sub ratione mali, sed sufficit quod possit velle malum sub ratione boni. Vnde Augustinus in Enchir. cap. 105. *Nec enim culpanda est voluntas, nec dicendum, aut voluntas non est, aut libera non est, quia beati esse sic volumus, vt esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.*



CAPVT II.

De motiuo voluntatis.

MVlta sunt voluntatis motiua. Primum est voluntas ipsa quæ seipsam efficienter mouet de potentia ad actum. Secundum est intellectus, qui illam mouet per obiecti propositionem. Tertium est appetitus sensitiuus, qui propter connexionem & sympathiam cum rationali, sæpe illum inclinat ad idem obiectum. Quartum est Deus, qui per modum extrinseci principij, illam efficienter mouet ad omnes suos actus. Circa hæc motiua triplex est difficultas breuiter hic resoluenda. Prima est, quomodo intellectus per propositionem obiecti moueat voluntatem, an in genere causæ efficientis, vel solùm finalis aut formalis extrinsecæ? Secunda an in prima

volitione finis voluntas seipsam moueat; vel ad illam à Deo specialiter moueatur & applicetur? Tertia, an voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè, moueatur à Deo?

§. I.

Resoluitur prima difficultas.

DIco primò, obiectum apprehensum, seu intellectus per apprehensionem obiecti mouet voluntatem in genere causæ finalis, & formalis extrinsecæ, non tamen efficienter, seu per modum principij quo actiui.

Prima pars patet, obiectum enim propositum mouet voluntatem, inquantum est bonum: Ergo in eo genere causæ mouet in quo bonitas potest mouere: Bonitas autem mouet in genere causæ finalis, alliciendo appetitum ad sui amorem & desiderium: Ergo & obiectum apprehensum.

Secunda pariter euidens est, cùm enim voluntas ex se sit indifferens & indeterminata ad eliciendum actum huius speciei, v. g. actum amoris, vel odij, fugæ, vel desiderij, vt hunc potiùs quam illum producat, indiget aliqua forma, qua extrinsecè determinetur: Sed talis forma extrinseca nulla alia esse potest, quam obiectum propositum ab intellectu: Ergo obiectum cognitum mouet & determinat voluntatem in genere causæ formalis extrinsecæ. Vnde D. Thomas infra qu. 18. art. 2. ad 2. ait: *Obiectum habet quodammodo rationem formæ, inquantum dat speciem.*

Tertia verò pars, quam negant Caietanus,

Con-

Conradus, Medina, & alij ex nostris Thomistis, probatur ratione fundamentali. Principium quo, seu ratio agendi, est intrinseca potentiæ quæ operatur, cùm illam constituat intrinsecè potentem ad agendum, nam species impressa v. g. quæ est principium quo intellectionis, constituens intellectum in actu primo completè potentem ad intelligendum, in ipso recipitur: Atqui obiectum cognitum non afficit intrinsecè voluntatem, nec in ea recipitur: Ergo non potest concurrere per modum principij quo actiui ad volitionem.

Nec valet communis responsio Aduersariorum, qui dicunt non requiri necessariò formam & rationem agendi esse intrinsecam potentiæ, eique inhærentem, sed sufficere quod sit in eadem essentia animæ. Non solum enim principium radicale & remotum debet intrinsecè compleri, sed etiam proximum, quando est impotens & incompletum in actu primo; vnde non solum gratia habitualis ponitur in essentia animæ, sed etiam habitus supernaturales in intellectu & voluntate, vt possint elicere actus supernaturales: Ergo si voluntas non sit ex se sufficienter potens & in actu primo quoad specificationem suorum actuum, vt dicunt Aduersarij, non poterit per obiectum tanquam per rationem agendi intrinsecè compleri, & in actu constitui.

Confirmatur: Quod est impotens non potest fieri potens, nisi intrinsecè mutetur, quia denominatio potentis est intrinseca, vnde necessariò debet peti à forma intrinseca. Ex quod principio probant Thomistæ necessitatem præmotionis physicæ ad operandum, lu-

minis gloriæ ad videndum Deum, motionis in instrumento ad effectum causæ principalis procedendum: Ergo si voluntas de se sit impotens ad attingendam rationem specificam suarum operationum, vt fiat intrinsecè potens, debet intrinsecè mutari, & per consequens illud quod est illi ratio agendi, debet illi esse intrinsecum, & in ea immediatè recipi, & non solùm remotè & mediatè.

Potest etiam probari eadem pars hoc discursu: Illud est ratio agendi cui terminus per actionem productus assimilatur: Sed terminus productus per volitionem non assimilatur obiecto, sed magis ipsi voluntati, cùm nihil aliud sit quam impulsus & inclinatio actualis in obiectum, sicut voluntas est inclinatio in actu primo: Ergo obiectum non est ratio agendi respectu voluntatis, sed solum respectu intellectus, cùm terminus productus per intellectionem, scilicet verbum, assimiletur obiecto, & sit eius similitudo formalis.

Obijcies primò: Verbum in diuinis influit actiuè in amorem, producit enim Spiritum Sanctum vna cum Patre, vnde S. Thomas 1. p. qu. 43. art. 5. ad 2. *Filius est Verbum, non qualecumque, sed Verbum spirans amorem:* Ergo etiam in creatis Verbum seu conceptio intellectus, actiuè in amorem & volitionem influit, saltem vt principium quo. Consequentia probatur: Verbum Diuinum differt à creato solum in hoc quod diuinum est per se subsistens, creatum verò est accidens: At subsistentia addita causæ non variat genus causalitatis, quamuis variet causandi modum; nam si calor subsisteret sine limitatiuo, nihilominus

ominus actiuè calefaceret, ſicut modò, quamuis tunc operaretur vt quod, ex eo quod eſſet ſubſiſtens, nunc verò ſolum ſit agens vt quo: Ergo ſi Verbum in diuinis actiuè influat vt principium quod in amorem, debet etiam in creatis effectiuè in eum influere, ſaltem vt principium quo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſeqūentiam & paritatem. Tum quia Verbum Diuinum, ex eo quod per ſe ſubſiſtat, habet ordinem originis cum Spiritu Sancto, quem non haberet, niſi eſſet principium productiuum illius: verbum autem creatum non habet hunc ordinem cum amore. Tum etiam, quia Verbum Diuinum, cum ſit infinitum, & increatum, ac Patri conſubſtantiale, habet eandem voluntatem, & per conſequens eandem virtutem ſpiratiuam quam Pater, quod non conuenit amori creato & finito; & ideò non mirum, ſi illud ſit productiuum amoris, non verò iſtud. Vnde ad probationem conſequentiæ dicendum eſt, quod licèt ſubſiſtentia vt ſic non variet genus cauſandi vel influendi, bene tamen ſubſiſtentia, quatenus eſt diuina & infinita; nam ſicut facit Verbum Diuinum eſſe perſonam Patri coæqualem & conſubſtantialem, ita facit vt vna cum illo actiuè producat amorem perſonalem.

Obijciunt ſecundò Aduerſarij, & hæc eſt ratio fundamentalis ipſorum: Quamuis voluntas ſit ſufficienter in actu, quoad exercitium ſui actus, quia ipſa eſt principium mouens quoad exercitium, non eſt tamen ex ſe ſufficienter in actu quoad ſpecificationem ſui actus; alioquin omnes actus ipſius eſſent

eiusdem speciei, sicut ipsa vnius est naturæ, eo proportionali modo quo omnes actus caloris sunt eiusdem speciei, quia calor ex se est determinatus quoad speciem suæ actionis; vnde oportet quod detur aliud principium quod cum ipsa voluntate causet specificationem actus: hoc autem non potest esse aliud quam ipsum obiectum vt actu intellectum, siue vt existens in intellectu in ratione termini intellectionis: Ergo illud actiuè ad specificationem actuum voluntatis concurrit. Vnde Commentator 3. de anima ait quod balneum intra animam est *agens desiderium*, & D. Thomas infra quæst. 22. art. 3. ad 2. dicit, *obiectum appetitus intellectiui esse magis actiuum, quam obiectum appetitus sensitiui*.

Respondeo, negando Antecedens, voluntas enim habet vim completam nedum ad substantiam suorum actuum, sed etiam ad rationem specificam illorum, vel ex se, vel ex habitibus aut donis illi superadditis, tam in ordine naturali, quam supernaturali; & ideò ex parte obiecti, seu intellectus proponentis obiectum, non requiritur actiuus influxus, sed solùm finalis, obiectiuus, & formalis extrinsecus. Vnde D. Thomas 1. part. qu. 27. art. 4. sic ait: *Hæc est differentia inter intellectum & voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundùm suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quod voluntas habet quandam inclinationem in rem volitam.* Quibus verbis apertè declarat, quod cùm cognitio fiat per assimilationem potentiæ cum

obie-

obiecto, & sit veluti quidam partus intellectualis, ex obiecto, & potentia, vt ex viro & fœmina procedens, debet actiuè procedere ab obiecto, intra potentiam cognoscentem, ratione speciei intelligibilis existente. Volitio autem, cùm sit inclinatio actualis, & tendentia in obiectum, non verò partus illius, non pendet ab obiecto vt à principio effectiuò quo, sed solùm tanquam à termino in quem tendit, vel tanquam à forma extrinseca à qua specificatur. Vnde non sequitur omnes actus voluntatis esse eiusdem speciei; tum quia voluntas comparatur ad suas operationes per modum causæ æquiuocæ, quæ licèt sit vnius speciei, potest tamen effectus specie diuersos producere, sicut lux, Sol, cœlum, & similia causant effectus specie diuersos; tum etiam quia vt actus sint eiusdem speciei, non sufficit eos produci ab eadem causa, sed etiam requiritur vt sit eadem forma specificans: motus enim sursum & deorsum, tametsi aliquando ab eodem motore fiant, specie distinguitur, quia diuersos habent terminos à quibus formaliter specificantur: non est autem omnium actuum voluntatis eadem forma specificans, sed diuersa, secundum diuersitatem obiectorum in quæ tendit, & à quibus vt à formis extrinsecè specificantibus dependet, vt in probatione secundæ partis nostræ conclusionis ostensum est.

Ad testimonia verò Commentatoris, & D. Thomæ, dicendum est, illos verbum *agere*, vel *esse actiuum*, in ampla quadam significatione vsurpasse, quatenus de quolibet genere causæ, & de qualibet causalitate & motione di-

dicitur, non verò strictè & in propria significatione, prout attribuitur soli causæ efficienti. Vnde idem S. Doctor 1. p. qu. 48. art. 1. ad 4. ait quod agere tribus modis accipi potest, primò formaliter, vt cùm albedo facit album; secundò efficienter, vt cùm pictor facit tabellam; tertiò finaliter, sicut finis dicitur efficere, mouendo efficientem.

§. II.

Altera difficultas expeditur.

DIco secundò, in prima volitione & intentione finis homo non se mouet, sed specialiter mouetur à Deo; non verò in quolibet primo actu cuiusuis negotij occurentis; licèt etiam talis actus aliquando procedat ex speciali instinctu & motione Dei.

Prima pars probatur: Vt voluntas moueret se in prima volitione finis, quam homo elicit initio vitæ, deberet esse in actu respectu illius: Sed voluntas non potest intelligi esse in actu respectu talis volitionis: Ergo ad illam non potest se mouere, sed debet specialiter à Deo moueri. Maior est certa, nam vnumquodque intantum mouet, inquantum est in actu: Ergo nihil potest se mouere ad illud respectu cuius non est in actu, sed in potentia. Minor verò ex eo patet, quod cùm volitio illa sit omnium prima, nullam aliam præsupponit, per quam voluntas constituatur in actu, & se reducat de potentia in actum.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Idcirco voluntas seipsam mouet ad electionem

nem mediorum, quia supponitur iam in actu per intentionem finis: cùm ergo ad primam simpliciter finis volitionem nullus actus supponatur (nam ipsa est primus actus voluntatis) non potest seipsam voluntas ad illam mouere, sed debet moueri ab aliquo principio extrinseco actuali: Sicut animal mouet quidem se multipliciter, mediante motu cordis non se mouet, sed mouetur à generante, vel ab Authore naturæ; quia cùm sit primus omnium motuum vitalium, non præsupponit alium, ex quo animal ad illum se applicet.

Ex hoc probata manet secunda pars, nam in inceptione cuiuscumque negotij, & intentione cuiuscumque finis particularis, homo supponit primam volitionem & intentionem finis, ad quam fuit motus & applicatus à Deo, & alios voluntatis actus & affectus, puta boni vtilis, honesti, vel delectabilis, ex quibus potest ad negotia illa, & volitiones bonorum & finium particularium sese mouere & applicare. Vnde necesse non est quod tunc incipiat ex speciali motione & instinctu Dei, sicut in primo actu totius vitæ.

Quod verò interdum id contingat (vt asseritur in tertia parte conclusionis) manifestum est, nam Deus interdum mouet hominem ad opera de quibus ante non cogitauerat, vt ad quærendum thesaurum, ad insequendos hostes, & similia. Vnde Machab. 4. dicitur: *Incidit illis bonum consilium*. Et in vita S. Patritij refertur quod cùm in Hiberniam captiuus adductus esset, thesaurum non sine diuino instinctu reperit, quo beneficio se in pristinam libertatem vendicauit. In-

terdum etiam Deus mouet specialiter & subitò aliquos ad finem, vel pœnitentiam, aut alios actus supernaturales, per gratiam operantem, cuius effectus sunt à voluntate non se mouente, sed mota à Deo, vt docet S. Thomas infra quæst. 111. art. 2. Vnde hic. quæst. 9. art. 6. ad 3. sic ait: *Interdum specialiter Deus mouet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos mouet per gratiam.*

Obijcies primò contra primam partem conclusionis: Deus non aliter mouet voluntatem ad primam volitionem finis, quam eam applicando ad talem actum eliciendum: Atqui etiam eam applicat ad intentionem cuiuscumque finis particularis, & electionem mediorum; cùm iuxta sententiam Thomistarum, nec voluntas, nec vlla causa secunda, possit operari, & in actum prodire, nisi vt applicata à Deo: Ergo in prima volitione finis voluntas non mouetur specialiter à Deo.

Respondeo Deum dupliciter mouere & applicare voluntatem ad agendum, primò motione quadam & applicatione generali, quà omnes causas secundas mouet ad agendum, & reducit de actu primo ad secundum; secundò motione quadam & applicatione speciali, qua vt motor & prouisor specialis supplet defectum & impotentiam alicuius causæ secundæ; primoque modo mouere voluntatem ad intentionem cuiuscumque finis, & electionem mediorum; secundò verò ad primam volitionem finis, quia respectu illius voluntas non est in actu in ratione principij applicatiui. Vnde Deus facit respectu primæ voli-

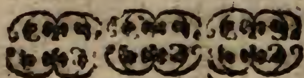
tionis

tionis quod facit voluntas, mediante intentione finis, respectu electionis mediorum, & idcirco dicimus illum concurrere ad primam volitionem finis, vt motorem specialem, quia supplet id quod in electione præstat causa particularis; ad electionem verò, vel ad intentionem cuiuscumque finis particularis, concurrere solum vt motorem & prouisorem generalem, quia dum applicat voluntatem ad illos actus, non supplet vices alicuius causæ creatæ, sed gerit munus causæ primæ, & motoris generalis.

Obijcies secundò: Homo potest peccare in primo instanti vsus rationis: Ergo non mouetur specialiter à Deo ad primam intentionem finis quam elicit initio vitæ moralis. Consequentia patet, aliàs peccatum refunderetur in Deum; hac enim ratione in tractatu de Angelis ostendimus, Angelos non potuisse peccare in primo instanti creationis, quia cùm Deus specialiter moueat ad primam operationem, peccatum Deo vt authori aut motori speciali tribueretur. Antecedens verò probatur à D. Thoma infra qu. 89. art. 6. vbi docet peccatum originale nunquam posse reperiri cum solo veniali, quia si homo in primo instanti vsus rationis se conuertat in Deum, iustificabitur à peccato originali, si verò non se conuertat, peccabit mortaliter.

Respondeo distinguendo Antecedens: homo potest peccare in primo instanti vsus rationis, si intelligatur de primo instanti initiatiuo attingentiæ vsus rationis, nego Antecedens. Si determinatiuo, concedo Antecedens, & nego consequentiam.

Explicatur solutio: homo non incipit attingere vsum rationis in vnico instanti physico, sed morali, id est in aliqua morula temporis, longiori, aut breuiori, secundùm quod fuerit subtilioris aut tardioris ingenij. Cuius ratio est, quia non attingit vsum rationis, nisi per discursum formalem, procedendo de cognitione confusa & communi ad distinctam & in particulari. Quia verò omnis temporis morula terminatur duobus instantibus, & ab vno incipit, & in alio completur ac consummatur, cùm dicitur hominem posse peccare in primo instanti vsus rationis, hoc non debet intelligi de primo instanti illius morulæ, quod dicitur instans initiatiuum attingentiæ vsus rationis (in eo enim se habet sicut Angelus in instanti creationis, quia eius intellectus applicatur à Deo ad primum dictamen rectum, ex quo infallibiliter sequitur primus actus voluntatis) sed de alio instanti terminatiuo illius, quia cùm tunc voluntas supponatur in actu, per actum quem ex speciali Dei motione elicuit, potest per consilium & deliberationem se applicare ad illud quod voluerit, & consequenter peccare, conuertendo se ad bonum vtile vel delectabile dissonum rationi. Sicut Angelus in secundo instanti creationis peccare potuit, & de facto peccauit, inordinatè appetendo propriam excellentiam, quia tunc plenè potuit deliberare, & se mouere.



§. III.

§. III.

Resolutio tertiæ difficultatis.

TErtia difficultas est, an voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè moueatur à Deo ad operandum? Pro resolutione illius, obseruandum est cum S. Thoma q. 22. de veritate art. 9. quod cùm actus voluntatis sit quasi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis potest considerari vel ex parte ipsius voluntatis, vel ex parte obiecti. Vnde duplex potest dari motio voluntatis, vna moralis & obiectiua, se tenens ex parte intellectus, & nihil reale ac physicum ponens in voluntate, sed solum extrinsecè, per manifestationem bonitatis quæ est in obiecto, eam alliciens & inuitans; quam explicat Augustinus tract. 26. in Ioan. exemplo ouis, quæ ostensione rami viridis trahitur, & pueri, qui demonstratione pomi vel nucis, ad currendum incitatur: *Ramnum* (inquit) *viridem ostendis oui, & trahis illam? nuces puero demonstrantur, & trahitur.* Alia se tenet ex parte voluntatis, & eam intrinsecè immutat & applicat ad volendum illud obiectum, quod sua bonitate & conuenientia eam allicit. Vnde ista spectat ad genus causæ efficientis, & realis ac physica, seu effectiua & applicatiua, appellatur; illa verò ad genus causæ finalis; & metaphorica seu obiectiua dici solet; finis enim cùm non agat actione propria, sed metaphorica, alliciendo voluntatem ad sui amorem, impropriè tantùm & me-

metaphoricè mouere dicitur. Hoc præsuppoſito.

Dico tertiò, Deum mouere voluntatem ad operandum, non ſolùm moraliter, & ex parte obiecti, ſed etiam phyſicè, & ex parte potentiæ.

Probatur primò ex D. Thoma 1. p. qu. 105. art. 4. vbi quærit vtrum Deus poſſit mouere voluntatem creatam? Et in corp. articuli diſtinguit duplex genus motionis, quarum vna ſe tenet ex parte obiecti, & altera ex parte potentiæ, & concludit, quod *vtroque modo proprium eſt Dei mouere voluntatem* (intellige efficaciter, vt ibidem explicat) *ſed maximè ſecundo modo, interiùs eam inclinando*: Ergo cenſet Deum mouere voluntatem, non ſolùm moraliter, & ex parte obiecti, ſed etiam phyſicè, & ex parte potentiæ. Vnde ibidem ſibi obijcit argumenta petita ex violentia & læſione libertatis, quæ in vanum ſibi opponeret, ſi loqueretur de motione ſolùm morali & obiectiua; cùm nulli poſſit eſſe dubium aut ſuſpicio, quod talis motio inferat violentiam, aut lædat libertatem.

Probatur ſecundò ex eodem S. Doctore q. 22. de verit. art. 9. vbi ſic diſcurrit: *Cùm actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte obiecti. Et ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis non poteſt, niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundùm fidem ſolus Deus eſt; vnde ſolus Deus poteſt inclinationem voluntatis*

transferre de vno in aliud, secundùm quod vult: Quibus verbis apertè docet Deum non solùm mouere voluntatem ex parte obiecti, sed etiam ex parte potentiæ, eam realiter immutando & transferendo de vna inclinatione in aliam, idque probat ex eo quod est causa esse voluntatis, subindeque in eam illabi potest, & intra ipsam operari, quod nulli creaturæ etiam angelicæ licèt, iuxta illud Ezechiel. 44. *Porta hæc clausa erit, non aperietur, & vir non transibit per eam, quia Dominus Deus Israel ingressus est per eam.*

Simili discursu vtitur 3. contra Gent. cap. 88. vbi sic ait: *Oportet quod omnis motus voluntatis ab interiori principio procedat: nulla autem substantia creata coniungitur animæ intellectuali, quantùm ad sua interiora; nisi solus Deus, qui solus est causa ipsius, & sustinens eam in esse: à solo igitur Deo potest motus voluntarius causari.* Et 1. p. qu. 106. art. 2. in corp. *Ex parte ipsius potentia voluntas nullo modo potest moueri, nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum: hanc autem inclinationem solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut & naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis.* Hic autem discursus non valeret, sed esset omnino nugatorius, si Diuus Thomas de motione solùm morali loqueretur; quia ad motionem purè moralem & obiectiuam, non requiritur illapsus intra terminos voluntatis, nec realis & physica eius immutatio, & ad genus illud motionis impertinens

est quod Deus sit author & causa voluntatis, cùm Angeli qui non sunt causæ illius, eam possint mouere moraliter & per modum suadentis, vt ipsemet docet 1. p. quæst. 111. artic. 2. his verbis: *Solus Deus potest mouere voluntatem efficaciter, Angelus autem & homo per modum suadentis*. Quibus verbis aliam rationem insinuat ad probandam nostram conclusionem: Nulla enim motio se tenens ex parte obiecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax: Ergo si Deus potest mouere voluntatem efficaciter, illam potest mouere non solùm moraliter, & ex parte obiecti, sed etiam physicè, & ex parte potentiæ. Consequentia patet, Antecedens verò probatur ex eodem S. Doctore 1. part. quæst. 105. art. 4. in corp. vbi sic discurrit: *Non enim sufficienter aliquid potest mouere aliquod mobile, nisi virtus actiua mouentis excedat vel saltem adæquet virtutem passiuam mobilis: virtus autem passiua voluntatis se extendit ad bonum in vniuersali, est enim eius obiectum bonum vniuersale, sicut & intellectus obiectum est ens vniuersale: quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum, solus autem Deus est bonum vniuersale, vnde ipse solus implet voluntatem, & sufficienter eam mouet vt obiectum*. Quibus verbis apertè declarat, nullum bonum creatum, quantumuis congruè propositum voluntati, eam ex vi propria posse efficaciter mouere & determinare ad sui dilectionem, sed hoc conuenire soli bono infinito, & vniuersali. Vnde etiam Deus, prout à nobis viatoribus obscurè & ænigmaticè cognoscitur,

tur, non potest in ratione obiecti mouere efficaciter voluntatem; quia non apprehenditur vt bonum vniuersale, continens in se omnem rationem boni, sed interdum repræsentatur, vt inferens malum pœnæ, vel vt prohibens bonum aliquod delectabile ad quod inclinatur voluntas, quæ subinde potest ipsum odio prosequi vel non diligere; atque adeò nulla motio se tenens ex parte obiecti, in hoc statu viæ, potest esse de se & ex natura sua efficax, & efficaciter seu infallibiliter mouere voluntatem.

Confirmatur: Motio cum qua non potest componi voluntatis dissensus, physica est, & non purè moralis: Sed Deus mouet voluntatem motione cum qua non potest componi voluntatis dissensus: Ergo mouet eam physicè & non solùm moraliter. Maior constat ex iam dictis, minor verò probatur ex D. Thoma hic qu. 10. art. 4. ad 3. vbi sic ait: *Si Deus mouet voluntatem ad aliquid, impossibile est poni quod ad illud voluntas non moueatur*. Et 2. 2. qu. 24. art. 11. *Virtus Spiritus Sancti infallibiliter operatur quodcumque voluerit: vnde impossibile est hæc duo simul esse vera, quod Spiritus Sanctus velit aliquem mouere ad actum charitatis, & quod ipse charitatem amittat peccando.*

Potest insuper nostra conclusio suaderi ratione quam insinuat D. Thomas qu. 22. de verit. art. 8. his verbis: *Sicut voluntas potest immutare actum suum, ita & multò amplius Deus*. Sed voluntas non solùm moraliter, sed etiam physicè, seipsam mouet & immutat de vno actu in alium, absque violentia & læsione

ne suæ libertatis: Ergo multò magis Deus id potest.

Confirmatur: Voluntas potest seipsam physicè mouere ac immutare de vno actu in alium, illæsa libertate, ratione perfecti dominij quod habet in suos actus liberos: Sed Deus perfectius dominium habet in illos, cùm iuxta Augustinum de corrept. & gratia cap. 14. *Deus magis habeat in sua potestate voluntates hominum, quam ipsi suas*: Ergo à fortiori potest, absque læsione libertatis, voluntatem physicè mouere, ac immutare de vno actu in alium.

Demùm probari potest nostra conclusio hoc discursu: Deus per gratiam præuenientem verè & propriè efficit consensum & determinationem nostræ voluntatis ad bonum: Sed illum non potest verè & propriè efficere per solam motionem moralem: Ergo non solùm moraliter, sed etiam physicè, mouet voluntatem. Maior est certa de fide, tum quia voluntas vt causa secunda verè & propriè efficit suam determinationem & consensum: Ergo à fortiori Deus vt causa prima præstat, nihil enim cadens sub causalitate & efficientia causæ secundæ, potest subterfugere causalitatem & efficientiam causæ primæ, vt de se patet. Tum etiam quia Tridentinum sess. 6. capit. 7. docet iustificationis exordium in adultis, à præueniente Dei gratia sumendum esse: Exordium autem iustificationis in adultis incipit à consensu & determinatione liberi arbitrij ad bonum: v. g. ad credendum mysterij reuelatis, vel ad diligendum Deum super omnia;

Ergo

Ergo Deus per suam gratiam præuenientem verè & propriè efficit consensum & determinationem nostræ voluntatis ad bonum. Minor autem videtur manifesta, motio enim moralis non est vera & propria efficientia, sed impropria tantùm & metaphorica, magisque pertinet ad genus causæ finalis, quam efficientis; mouet enim solùm obiectiuè, exhibendo voluntati bonitatem quæ conuenientia sua eam alliciat. Id constat exemplo pueri, qui moraliter mouetur & excitatur ad currendum, ostensione pomi, vel imaginis; quis enim dicat hanc moralem motionem & excitationem esse verè & propriè causam efficientem cursus illius? Ergo Deus per motionem purè moralem & obiectiuam, non efficit verè & propriè consensum & determinationem nostræ voluntatis ad bonum, sed impropriè. Vnde Prosper in carmine de ingratis docet, diuinam gratiam, non solùm consilij & suasionibus mouere, sed intus immutare ac reformare mentem hominis.

Non hæc consilio tantùm, hortatuque benigno
Suadens atque docens, quasi normam legis haberet
Gratia, sed mutans intus mentem, atque reformans,
Vasque nouum ex fracto fingens virtute creandi.

Similiter Augustinus lib. 1. ad Simplic. qu. 2. docet gratiam mentem hominis applicare ad bene operandum, quod non potest per-

tinere ad motionem purè moralem & obiectiuam, quæ non applicat, sed solùm excitat, allicit, & inuitat voluntatem ad agendum. Verba eius sunt: *Quis audeat dicere defuisse Deo modum vocandi, quo etiam Esau ad eam fidem mentem applicaret, voluntatemque coniungeret, in qua Iacob iustificatus est*. Et in Psal. 126. *Nos loquimur foris, ille ædificat intus, ipse mouet, ipse terret, ipse intellectum aperit, ipse ad fidem applicat sensum nostrum*. Item Diuus Bernardus in libro de libero arbitrio versùs finem ait quod Deus per gratiam *voluntatem applicat opere, & opus explicat voluntati*. Quibus verbis vtramque motionem indicat, physicam scilicet, cùm dicit quod *voluntatem applicat operi*, & moralem, cùm subdit: *Et opus explicat voluntati*, id est conuenientiam & bonitatem obiecti seu operis ei ostendit, quod pertinet ad motionem moralem. Vtramque etiam innuere videtur Cyrillus Alexandrinus in libro de adoratione in spiritu circa medium, his verbis: *Quoniam hominis naturæ non valdè generosa est, neque satis idonea vt malum effugere queat, simul quodammodo nobiscum certat Deus, & duplex concedere beneficium videtur, persuadens admonitionibus vt subsidium inueniamus, & fortius illud præstans quam vt malum præsens & violentum præualere possit*.

Sicut ergo in homine duplex datur potentia, intellectus scilicet & voluntas, ita iuxta doctrinam SS. Patrum, duplex requiritur motio, siue duplex gratia, tangens vtramque potentiam. Ex parte enim intellectus requi-

ritur

ritur illustratio & pia cogitatio, ex parte verò voluntatis motio & applicatio, quam Augustinus *subministrationem spiritus* interdum appellat. Hæ duæ gratiæ sunt veluti duo brachia Dei, animam complectentia, de quibus dicitur in Canticis: *Læua eius sub capite meo*, id est intellectu, qui est caput animæ, illustrato per cognitionem. *Et dextera illius amplexabitur me*, per inspirationem suam & motionem, tangentem, & per charitatem, inflammantem cor, & affectum. Vtramque hanc gratiam & motionem plures existimant insinuare Tridentinum sess. 6. can. 5. his verbis: *Si quis dixerit liberum arbitrium motum, & excitatum à Deo, non posse dissentire si velit, anathema sit.* His enim verbis distinguere videtur motionem ab excitatione, & docere liberum arbitrium non esse solùm physicè motum à Deo, vt asserebat Caluinus; nec solùm moraliter excitatum, vt docebat Pelagius, sed simul esse physicè motum, & moraliter excitatum, subindeque sub Dei motione retinere potentiam ad dissentiendum, ac proinde libertatem.

Obijcies primò: Augustinus de spiritu & littera cap. 34. ait quod *visorum suasionibus agit Deus vt velimus & credamus, siue per exhortationes euangelicas extrinsecùs, siue per reuelationem intrinsecùs: Sed consentire, vel dissentire, propriæ voluntatis est:* Ergo admittit solùm motionem & gratiam moraliter excitantem, subditam voluntati quoad efficaciam & vsum.

Respondeo Augustinum eo loco tradere quidem & explicare motionem & gratiam

mo-

moraliter excitantem, & id quod in vocatione interna ex parte excitationis & illuminationis se tenet, sed non excludere motionem physicam, & effectricem bonæ voluntatis, sed clarè illam exprimere ibidem his verbis: *Profectò & ipsum bonum velle Deus operatur in homine, & in omnibus misericordia eius præuenit nos: Consentire autem vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriæ voluntatis est*: Quibus verbis apertè declarat, quod quamuis propriæ voluntatis sit consentire vocationi Dei, ipsum tamen velle Deus in nobis operatur per gratia. Vnde in libro de bono perseuer. cap. 13. sic ait: *Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur, & velle. Nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur & operari pro bona voluntate. Hoc nobis expedit credere & dicere: Hoc est pium, hoc est verum, vt sit humilis & submissa confessio, & detur totum Deo*. Et de gratia & libero arbitrio cap. 16. *Certum est nos velle cùm volumus, sed ille facit vt velimus bonum, de quo scriptum est, præparatur voluntas à Domino*. Et lib. 1. retract. cap. 10 *Quando dixi in libro de Genesi, diuinum lumen pascit pura corda eorum qui ab amore visibilium se ad eius præcepta implenda conuertunt, quod omnes homines possunt, si velint: Non existiment noui hæretici Pelagiani, secundùm eos esse dictum; verum est enim omnino hoc posse si velint, sed præparatur voluntas à Domino, & tantùm augetur munere charitatis vt possint.*

Obijcies secundò: Si voluntas non solúm moraliter, sed etiam physicè moueretur à Deo ad agendum, seipsam non moueret, subin-

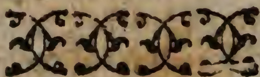
bindeque ad suos actus merè passiuè se haberet, quod est hæreticum, & à Tridentino contra Lutherum damnatum. Sequela videtur manifesta, implicat enim contradictionem, quod aliquid ab alio moueatur, & nihilominus seipsum moueret.

Respondeo Diu. Thomam sibi idem argumentum proponere 1. p. quæst. 105. art. 4. in quo quærit, *an Deus possit mouere voluntatem creatam?* Et respondet Deum posse illam mouere obiectiuè & effectiuè, *interiùs eam inclinando*, sibique secundo loco in contrarium obijciet: *Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera: hoc autem sequeretur si voluntatem moueret; nam voluntatem moueri est ex se moueri, & non ab alio: Ergo Deus non potest mouere voluntatem.* Ecce illud idem argumentum quod nobis obijciunt Aduersarij, cui sic respondet: *Ad secundum dicendum quod moueri voluntariè est moueri ex se, idest à principio intrinseco: Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, & sic moueri ex se, non repugnat ei quod mouetur ab alio:* Idem docet quæ. 3. de malo art. 2. ad 4. his verbis: *Cùm liberum arbitrium mouet seipsum, non excluditur quod ab alio moueatur à quo habet hoc ipsum quod seipsum mouet.* Non ergo repugnat quod liberum arbitrium à Deo tanquam à prima causa & primo mouente moueatur, & nihilominus quod vt causa secunda, & vt secundum mouens, seipsum moueat ac determinet. Sicut nulla est implicantia, quod generatio plantæ sit simul à Sole, vel cœlo, vt primo generante, & alterante, & à terra, tanquam

à se-

à secundo generante illi subordinato. Imò cum in mouentibus per se subordinatis secundum non se moueat nisi motum à priori, & voluntas in agendo & mouendo, Deo vt primæ causæ, & primo mouenti, per se subordinetur, omnino repugnat quod voluntas seipsam moueat, quin priùs natura à Deo moueatur, subindeque præmoueatur, quia vt ait Aristoteles 4. metaph. textu 23. *Mouens natura prius est moto.* Vel vt loquitur D. Thomas 3. contra Gent. cap. 149. *Motio mouentis præcedit motum mobilis ratione, & causa.* Id est prioritate actionis, & causalitatis. Rectè ergo ac sapienter ait Henriquez, celebris Theologus Societatis, qui fuit Magister Suarez, lib. de fine hominis cap. 6. *Non tam difficile est intelligere, ut quidam putant, quod saluo usu nostræ liberæ cooperationis, Deus temperans uim sui concursus, efficaci auxilio moueat, tum physicè ex parte potentiæ, tum moraliter ex parte obiecti.*

Alia argumenta Aduersariorum, quæ procedunt, vel ex læsione humanæ libertatis, vel ex violatione diuinæ sanctitatis, soluta sunt in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 4. & 5. explicando concordiam decreti prædeterminantis, & physicæ prædeterminationis, cum libertate humana, & sanctitate diuina. Vnde ad hunc locum Lectorem remittimus, ne eadem inutiliter hic repetamus.



CA-

CAPVT III.

De fruitione.

VT clarè percipiatur quid ſit fruitio, ſiue in quo eſſentialiter conſiſtat, obſeruandum eſt ad fruendum aliqua re hæc tria eſſe neceſſaria, amare, poſſidere, & gaudere, ſeu delectari: nam ſi quis amat, & nullo modo poſſidet, deſiderat, ſed non fruitur re quam diligit. Similiter qui amat & poſſidet aliquid, & de eius poſſeſſione non delectatur, illo non fruitur; vt conſtat in eo qui ſumit potionem amaram quam deſiderat, illa enim frui non dicitur, quia ex eius ſumptione nullam percipit dilectationem. Quæritur ergo, in quonam ex his tribus formalitèr & eſſentialiter conſiſtat fruitio? Pro reſolutione.

Dico breuiter, fruitionem propriè nec eſſe poſſeſſionem ſeu conſecutionem obiecti concupiti, neque eius amorem, ſed delectationem ex amore & præſentia rei amatæ cauſatam.

Probatur ratione quam inſinuat D. Thomas hic quæſt. 11. art. 1. fruitio deriuatur à fructu, quia ſicut fructus eſt id quod ab arbore vltimò expectatur, & cum quadam dulcedine & delectatione percipitur: ita fruitio eſt quid vltimum quod in re expectamus, & quod cum quadam ſuauitate percipimus: hæc autem apprimè delectationi conueniunt, & potiori iure quam cuicumque alteri actui; nam delectatio eſt vltimum quod in re expecta-

mus, priùs siquidem est, quod rem amemus ac desideremus, postea quod illam consequamur, & tandem in eius possessione quiescamus ac delectemur. Ipsa etiam quies seu delectatio semper habet dulcedinem seu suauitatem adiunctam, non verò amor & possessio: Ergo fruitio consistit formaliter in delectatione, non verò in amore, vel consecutione. Vnde quando Augustinus 1. de doctrina Christ. cap. 4. ait quod frui est *amore inhærere alicui rei propter seipsam*, loquitur in sensu causali, non formali; amor enim est causa delectationis, in qua fruitio formaliter consistit.

Ex his colligitur primò, perfectam fruitionem esse solùm de vltimo fine; nam vltimum simpliciter ab homine expectatum est finis vltimus, qui totaliter satiat, & quietat appetitum: quia tamen finis intermedius est delectabilis ex se, & terminat motum voluntatis, sub hac ratione aliquam terminat fruitionem & quietem voluntatis.

Colligitur secundò quod quia finis vltimus potest duobus modis possideri, scilicet perfectè in re ipsa, & imperfectè in spe, duplex potest dari illius fruitio; vna perfecta quæ habetur in patria de Deo clarè viso; alia imperfecta quæ habetur hic in via de Deo, per spem & amorem imperfectè possesso, de qua dicit Apostolus ad Roman. 13. *Spe gaudentes*. Illæ autem specie differunt, cùm vna feratur ad bonum fide cognitum, & speratum, ac nondum habitum, & eliciatur à virtute spei: altera ad bonum præsens, possessum, & cognitum visione intuitiua, & eliciatur in patria ab habitu charitatis.

CA-

CAPVT IV.

De intentione.

INtentio est formaliter actus voluntatis, licèt præsupponat actum intellectus, vt docet D. Thomas hic qu. 12. art. 1. & probat ratione ex nominis ethymoligia desumpta. Intendere enim, vt nomen sonat, est in finem tendere: est autem proprium voluntati tendere in finem: tum quia voluntas fertur in res secundùm quod sunt in seipsis à parte rei, & ita propriè quasi extra seipsam ad illas tendit; intellectus verò fertur in res, prout sunt in seipso, ratione specierum intelligibilium, vnde potius eas ad se trahit, quam tendat ad illas: tum etiam quia tendere in finem, primò & principaliter est illius potentiæ, quæ seipsam & omnes alias mouet in finem, quod conuenit soli voluntati: Ergo intentio formaliter loquendo est actus voluntatis.

Quòd vere præsupponat actum intellectus patet, quia cùm nihil sit volitum, quin præcognitum, voluntas non tendit in finem per media obtinendum nisi intellectus priùs illi proponat finem in ordine ad media, eorumque proportionem cum fine. Et ratione huius actus præsuppositi, intentio nomine oculi, vel luminis in Scriptura designatur, vt notat D. Thomas art. citato ad 1. his verbis: *Intentio nominatur oculus metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis ad quem mouet, sicut oculo præuidemus*

quò tendere corporaliter debemus. Vndè egregiè Gilbertus in Cantica: *Si plures habes oculos, sagittantis exemplo, omnes alios claude, hoc vno vtaris quo dilectum valeas intueri*.

Obiectum formale intentionis est finis, tam vltimus, quam non vltimus, vt per media obtinendus. Patet tum ex communi Philosophorum moralium & Theologorum sententia, illi enim ponunt in voluntate actum intentionis circa particulares fines, vt circa sanitatem acquirendam, peregrinationem faciendam, aut quid simile; tum etiam ex differentia quæ reperitur inter intentionem, & fruitionem. Nam vt obseruat D. Thomas hic art.2.ad 3. intentio se habet ad finem per modum cuiusdam motus & tendentiæ: motus autem & tendentia nedum versantur circa finem seu termimum vltimum, sed etiam circa proximum & intermedium. Fruitio verò versatur circa finem per modum quietis, quæ non est nisi quando cessat motus: motus autem non cessat, nisi acquisito vltimo termino. Vnde licèt vera & perfecta fruitio non sit nisi de vltimo fine, qui est vltimum simpliciter ab homine expectatum, intentio tamen non solùm est de vltimo fine, sed etiam de finibus particularibus & intermedijs.

Quod verò obiectum formale intentionis sit finis, vt per média obtinendus, patet ex discrimine quod inter intentionem, simplicem volitionem, & fruitionem versatur; simplex enim volitio respicit finem, vt absolutè in se bonum; intentio, vt est ratio volendi media, & quatenus est assequibilis per illa;

frui-

fruitio verò illum respicit, vt delectabilem, & quietatiuum appetitus. Vnde licèt hi tres actus circa finem versentur, & habeant idem obiectum materiale, distinguuntur tamen specie, quia illud respiciunt sub diuersa ratione formali iam explicata; & se habent vt in lapide appetere centrum, tendere actualiter ad centrum, & quiescere in centro, quæ, vt constat, sunt essentialiter distincta.

De hoc actu eleganter disserunt SS. Patres, præsertim Gregorius, & Bernardus, ille enim explicans illud Iob 38. *Super quo bases illius solidatæ sunt*, sic ait: *Bases vniuscuiusque animæ sunt intentiones suæ, nam sicut fabrica columnis, columnæ autem basibus innituntur; ita vita nostra in virtutibus, virtutes verò in intima intentione subsistunt.* Iste verò in hæc verba Canticorum: *Pulchræ sunt genæ tuæ, sicut turturis*, hæc scribit: *Duo quædam in intentione (quam faciem animæ esse dicimus) necessaria requiruntur, res, & causa, id est quid intendas, & propter quid. Ex his sanè duobus vel decor vel deformitas indicatur: Vt anima, quæ ambo ista recta atque pudica habuerit, illi meritò veraciterque dicatur: pulchræ sunt genæ tuæ sicut turturis. Quæ verò altero horum caruerit, non potuerit dici de ea, quod pulcræ sint genæ eius sicut turturis, propter eam quæ ex parte erit deformitatem.*

CAPVT V.

De consilio & consensu.

ANtequam de electione differamus duo actus, qui ad illam prærequiruntur, explicandi sunt. Primus dicitur consilium, quod duos actus intellectus includit, inquisitionem scilicet mediorum quæ iuuare possunt ad obtinendum finem, & iudicium de illorum bonitate, & conuenientia: primum se habet vt via, secundum vt terminus, nam per inquisitionem rationis peruenimus ad iudicium de medijs conuenientibus. Vnde Caietanus hic quæst. 14 artic. 1. ait: *Consilium significat inquisitionem completam, id est vsque ad iudicium inclusiuè*. Patet hoc in consilio communi plurium, nam si multiplicatis difficultatibus, non peruenitur ad iudicium, seu deliberationem, vel sententiam, sed ipsa in alium diem vel horam differtur, communiter omnes sentiunt & dicunt, consilium non esse completum.

Consilium ergo, vt reperitur in hominibus, est *inquisitio & iudicium rationis practicæ, circa media à nobis apponenda, quando res est dubia, & momenti alicuius*. In qua definitione, seu descriptione, inquisitio & iudicium est genus, quia in homine non reperitur iudicium de bonitate & conuenientia mediorum, absque preuia inquisitione. Additur *rationis practicæ*, quia inquisitiones & iudicia intellectus speculatiui, vt mathematicæ consultationes & demonstrationes, consi-

lia

lia non sunt, vt ait Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. *Subditur circa media*, quia consilium non est de fine, sed solùm de his quæ sunt ad finem; cùm enim sit quidam discursus intellectus practici, sicut discursus non est de principijs, sed de conclusionibus; ita nec consilium de fine, qui se habet vt primum principium in agibilibus, sed solùm de medijs, quæ ad eius assecutionem conducunt. Vnde Aristoteles 3. Ethic. cap. 5. *Consultamus*(inquit) *non de fine sed de his quæ ad finem tendunt; nam neque medicus an sanare, neque orator an persuadere, neque politicus an bonis legibus ciuitatem temperare debeat, neque ex alijs quispiam de fine consultat: sed omnes cùm finem quemdam statuerint, quomodo, aut per quæ eum consequi possint deliberant*. Deinde dicitur, *à nobis apponenda*, quia consilium est solùm circa ea quæ à nobis aguntur, seu quæ curæ & dominio nostro subiecta sunt: Galli enim v. g. non consulunt quomodo Indi viuere vel negotiari debeant. Tandem ponitur, *quando res est dubia, vel momenti alicuius*, quia ea quæ sunt certa & determinata in aliqua arte vel disciplina, sub consilio non cadunt. Vanè enim (inquit Philosophus vbi supra) consuleret Grammaticus, quomodo formandi sunt litterarum characteres, & Geometra quomodo describendum sit trigonum, quomodo circulus; hæc quippe eodem modo fiunt, & in arte determinata sunt. Sic Moyses Exodi 25. non consuluit artifices peritos, quomodo fabricandum esset Tabernaculum, quia iam id determinauerat Deus. Similiter etiam de rebus paruis non est consultatio,

 nam

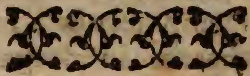
nam de illis vir prudens non est sollicitus, quia parùm refert quod sic vel aliter agantur, aut contingant; vnde dicitur quod *de minimis non curat Prætor*.

Dixi autem consilium, *prout reperitur in hominibus*, esse inquisitionem & iudicium, nam sicut scientia reperitur in Deo sine discursu, ita & consilium absque inquisitione; quia inquisitio supponit ignoran iam, vel dubitationem, quæ non habent locum in Deo. Vnde consilium attribuitur Deo, quantùm ad certitudinem scientiæ vel iudicij, quæ in nobis prouenit ex inquisitione consilij, non verò quantùm ad consultationem vel inquisitionem mediorum, vt docet D. Thoma hic qu. 13. art. 1. ad 2. & 1. p. q. 22. art. 1. ad 1. vbi ait: *Ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perueniunt.*

In Angelis verò in quibus potest esse nescientia, potest etiam esse inquisitio, licèt sine discursu. Vnde Dionysius 7. cap. cœlestis hierarchiæ introducit Angelos quæstionem facientes ad Iesum de susceptæ pro nobis carnis opere, iuxta illud Isaiæ 63. *Quis est iste qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra? iste est formosus in stola sua*. Et Psal. 23. *Quis est iste rex gloriæ?* Quare in Angelis consilium de supernaturalibus, quorum habent nescientiam, non solùm iudicium, sed etiam inquisitionem potest includere, quia de illis dubitare possunt.

Consilij inquisitionem & iudicium sequitùr consensus voluntatis, approbans media pro-

proposita, eaque acceptans tanquam vtilia & conducentia ad finem præintentum. Dubitant aliqui, an talis actus sit ab electione distinctus? Cui difficultati respondeo breuiter cum S. Thoma hic. qu. 15. art. 3. ad 3. quod cùm voluntas per consensum fertur ad plura media, tunc talis consensus est actus realiter ab electione distinctus; nam tunc consensus prior est electione, cùm priùs plura illa media placeant, & deinde ex illis vnum eligatur. Cùm autem voluntas fertur in vnicum medium, tunc consensus non distinguitur ab electione, quæ tunc non est determinatiua alicuius medij inter plura, sed idem actus est consensus, prout complacet in medio proposito, & electio, prout præfert illud aliis quæ non placent. Vnde S. Doctor loco citato: *Si inueniatur vnum solum quod placeat, non differunt re consensus & electio, sed ratione tantùm, vt consensus dicatur secundùm quod placet ad agendum, electio autem secundùm quod præfertur his quæ non placent.* Quare tunc consensus non antecedit electionem, sed in ea intimè imbibitur, nec regulatur per aliud iudicium, quam per sententiam qua intellectus practicè iudicat, medium illud vnicum necessariò esse eligendum, vt finis obtineatur.



CAPVT VI.

De electione mediorum.

ELectio est actus voluntatis circa media, quorum vnum acceptat præ alio, in ordine ad finem. Dicitur actus voluntatis, quia licèt præsupponat actum rationis, quo media inter se & in ordine ad finem intentum comparantur, & indicatur quodnam vtilius sit; quapropter ab Aristotele 3. Ethic. cap. 2. electio *appetitus præconsiliati* appellatur, id est obiecti per consilium propositi, & per rationem deliberati; tamen est elicitiuè & substantialiter à voluntate. Tum quia obiectum electionis est bonum vtile: Sola autem voluntas versatur circa bonum. Tum etiam, quia electio est actus libertatis, quæ idcirco *vis electiua* appellatur: liberum autem in voluntate tanquam in propria sede & cubili residet. Tum tertiò, quia virtus moralis, quæ est habitus electiuus, in voluntate subiectatur: Ergo & ipsa electio. Tum denique, quia vt discurrit D. Thomas hic qu. 13. art. 1. quando duo principia concurrunt ad aliquem actum, vnum vt dirigens, aliud vt directum, præbens materiam ordinandam; tunc actus ille non elicitur à potentia dirigente, sed à directa; vt constat in actu fortitudinis, vel temperantiæ, relato & ordinato per charitatem in Deum tanquam in vltimum finem; nam actus ille, non ab habitu charitatis, sed fortitudinis, vel temperantiæ elicitur: Atqui in electione medio-

rum

rum voluntas fertur in bonum ordinatum per rationem: Ergo talis actus elicitiuè & substantialiter à voluntate procedit, & directiuè solùm ab intellectu.

Dicitur deinde electionem versari circa media, non circa finem; quia sicut intellectus non discurrit circa principia, sed circa conclusiones, ita nec voluntas eligit finem, inquantum huiusmodi, sed tantùm media quæ ad illum conducunt. Dixi, *inquantum huiusmodi*, quia sicut in speculatiuis, quod in vna demonstratione est principium, potest esse conclusio respectu alterius, vt patet in principijs scientiæ subalternatæ, quæ sunt conclusiones subalternantis: Ita quod in vna operatione est finis, potest ordinari ad aliud vt ad finem, & tunc de illo, vt habet rationem medij formaliter, rationem verò finis tantùm materialiter, potest esse electio. Sicut sanitas, quam medicus non eligit, sed supponit tanquam principium medicinæ potest ordinari ad exercitium virtutis, & salutem spiritualem, & sub hac ratione eligi.

Tertiò dicitur quod per electionem voluntas acceptat vnum medium præ alio, quia semper eligimus id quod intellectus in consultatione quæ electionem præcedit, iudicat melius & conuenientius ad finis assecutionem, juxta illud Aristotelis 3. Ethic. cap. 3. *Quod cæteris ex consultatione prætulimus id eligibile est.*

Ex hoc colligitur primò; voluntatem ex pluribus medijs non posse eligere illud quod intellectus iudicat esse minùs vtile, & minus accommodatum ad finis assecutionem, quia

cùm sit appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, non potest prosequi nisi obiectum sibi ab intellectu propositum: Ergo non potest vnum præeligere alteri, nisi intellectus iudicet illud esse præeligendum, subindeque magis vtile & magis accommodatum ad finis assecutionem.

Addo quod, si voluntas eligeret medium iudicatum minùs bonum, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali, quod repugnat, vt cap. 1. ostensum est. Sequela probatur; nam vt docet Aristoteles 3. physic. cap. 1. & D Thomas 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. medium comparatum ad vnum extremum, videtur alterum extremum; sicut tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido videtur calidum; fuscum comparatum albo videtur nigrum, & comparatum nigro videtur album; item media fidium grauis ad vltimam dicitur, & acuta ad primam. Demum Damascenus lib. 1. de fide cap. 3. docet Angelos dici immateriales & incorporeos quantùm ad nos, & comparatos cum Deo dici materiales & corporeos: Sed minus bonum est quasi medium inter maius bonum & malum: Ergo comparatiuè ad maius bonum, habet rationem mali; & per consequens, si homo eligeret minus bonum, cognitum vt tale, relicto meliori, eligeret malum sub ratione mali.

Colligitur secundò, quod si voluntati duo media omnino æqualia, seu ad finem obtinendum æqualiter conducentia, proponerentur, neutrum posset eligere, donec intelle-

lectus in vno aliquam rationem seu conuenientiam excogitaret, ob quam præemineret & præponderaret alteri. Cùm enim voluntas vt dicebamus, sit appetitus rationalis, sequens doctum rationis, & cogitationem intellectus, nunquam potest se determinare ad id quod vt omnino æquale & indifferens, ipsi ab intellectu proponitur. Quod potest confirmari ex eo quod à principio indifferenti, & se habere ad vtrumlibet, non potest procedere actio determinata, nisi priùs determinetur ab alio, vt asserit Commentator 2. physic. textu 28. his verbis: *Ab eo quod est ad vtrumlibet non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad vnum*. Idem docet Diuus Thomas 1.p.qu.19. art.3.ad 5.2. physic. lect. 8.& 3. contra Gent. cap.2. his verbis: *Quid indifferenter se habet ad multa, non magis vnum operatur, quam aliud, vnde à contingenti ad vtrumque non sequitur aliquis effectus, nisi per aliquid quo determinetur ad vnũ.* Sed dum voluntati proponuntur duo media omnino æqualia, illa merè indifferenter & indeterminatè se habet ad ipsa: Ergo nisi determinetur ab intellectu, aliquam bonitatem & conuenientiam in vno excogitante, ob quam præemineat & præponderet alteri, neutrum poterit eligere. Vnde D. Thomas hic qu.13.art.6. ad 3. totam rationem eligendi vnum præ alio reducit ad diuersam considerationem, qua potest aliquid magis eminere, & flectere voluntatem.

Dices primò: Duobus medijs æqualibus voluntati propositis, illa remanet libera quoad exercitium & specificationem, cùm ta-

talia media sint bona particularia & limitata, & voluntas non possit necessitari, nisi à bono in communi, vel ab ipso Deo clarè viso: Ergo cùm libertas consistit in vi electiua mediorum, voluntas poterit eligere quodcumque ex illis maluerit.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguendo consequens: poterit eligere quodcumque ex illis maluerit, manente iudicio practico æqualitatis mediorum, nego. Mutato tali iudicio, concedo. Solutio patet ex supra dictis, licèt enim voluntas sit libera, quia tamen est appetitus rationalis, sequens ductum rationis, & cognitionem intellectus, totaque eius libertas à iudicio rationis tanquam à proxima radice, procedit non potest operari, nec eligere, sine præuio iudicio rationis, ipsam mouente ac determinante in genere causæ finalis & formalis extrinsecæ, vt cap. 2. Paragrapho primo ostensum est. Vnde sicut voluntas ex sua libertate non habet quod possit ferri in incognitum, ita nec quod possit eligere id quod intellectus per iudicium practicum, vt minus vel æquale bonum ipsi repræsentat.

Addo quod, sicut intentio finis dependet à voluntate, ita & iudicium practicum de conuenientiori medio eligendo, descendit ex eius libertate, qua voluit applicare intellectum ad consultandum de medijs; vnde tale iudicium potest cessare, vel quia voluntas potest desistere ab intentione finis, vel etiam quia illa adhuc supposita, potest applicare intellectum ad inquirenda alia media, vel ad excogitandas alias rationes bonitatis & con-

ue-

uenientiæ in medijs, quæ minùs vel æqualiter apparebant bona, quibus moueatur ad ea eligenda. Vnde adhuc facta suppositione illa iudicij practici de medio conuenientiori, voluntas potest, potentia antecedenti, & in sensu diuiso, alia media eligere, licèt non possit simul stare iudicium conuenientiori medio eligendo, cum electione minùs boni, vel æqualis; alioquin non esset appetitus rationalis, quia non sequeretur doctum rationis, nec dictamen practicum intellectus.

Dices secundò: Voluntas potest ferri per electionem in illud omne quod habet rationem boni vtilis: Sed in medio æquali, aut etiam minùs bono, ratio boni vtilis reperitur: Ergo voluntas potest illud eligere.

Respondeo, data Maiori, distinguendo Minorem: in medio æquali, aut minùs bono, ratio boni vtilis reperitur, si considerentur secundùm se, seu seorsim, concedo. Si comparentur ad aliud æquè vel magis bonum, nego. Nam medium minùs bonum respectu melioris, induit rationem mali, vt supra ostendimus; æquale verò respectu æqualis, se habet vt indifferens, quia non habet supra illud rationem aut bonitatem, qua ei anteponatur.

Dices tertiò: Si homini proponantur duo bona omni ex parte æqualia, v. g. famelico duo panes vel cibi omnino æquales in quantitate, qualitate, propinquitate, & alijs conditionibus, vel eligit alterum ex illis, vel vtrumque, vel neutrum? Si primum, habetur intentum, tunc enim non determinabitur voluntas ab aliqua maiori bonitate sibi pro-

po-

posita, quia non datur, vt supponimus, sed præcisè à se, & à sua libertate. Secundum verò non potest stare, quia supponimus quod illi famelico non permittatur vtrumque panem tollere, sed alterum tantum. Tertium denique videtur omnino improbabile, ridiculum enim videtur quod famelicus ille, ad instar Tantali, malit in sua fame perire, quam cibum paratum attingere, seu eligere: Ergo potest homo ex duobus bonis aut medijs æqualibus, vnum eligere.

Respondeo quod tunc famelicus ille, ex subito quodam motu & naturali impetu, absq; deliberatione & rigorosa electione, assumet vnum ex illis panibus. Quod si velit perfectè deliberare, & de melioritate cibi consulere, voluntas applicabit intellectum ad inuestigandum in vno ex illis medijs aliquam rationem boni & conuenientis, seu commodi, qua emineat supra aliud, vt docet D. Thomas hic art 6. ad 3. Si autem post istam inquisitionem in neutro inueniat nouam aliquam bonitatem, voluntas determinabitur vel à motiuis extrinsecis, sicut sunt circunstantiæ, aut aliæ occasiones occurrentes, vel experientia propriæ libertatis, quam poterit velle circa vnum potiùs quam circa alterum exercere: & tunc ipsa libertas voluntatis non se tenebit solùm ex parte principij elicitiui electionis, sed etiam ex parte obiecti, & habebit rationem motiui allicientis, & inclinantis ad eligendum id quod ex sua intrinseca bonitate æquale & indifferens est. Quod accuratè obseruandum est, vt varijs instantijs occurratur.

Quæres, an supposita efficaci & absoluta in-

intentione finis, si vnum tantum occurrat medium, ad illum obtinendum, voluntas ad eius electionem necessitetur? Respondeo affirmatiuè, idque ostendo duplici ratione. Prima sic potest proponi: Sicut se habet notitia principiorum ad notitiam conclusionum, ita se habet intentio finis ad electionem mediorum: Sed impossibile est, posita notitia principiorum, non sequi notitiam conclusionis, quæ cum ipsis habet necessariam connexionem, & cuius veritate non stante, nequit stare veritas principiorum: Ergo etiam impossibile est; stare efficacem intentionem finis, & non sequi electionem vnici medij sine quo non potest acquiri.

Secunda ratio est: Homo non potest (voluntate saltem efficaci) velle impossibilia: Si autem absolutè & efficaciter intenderet finem, & tamen nollet eligere medium quod est vnicum, & sine quo finis obtineri non potest, vellet volitione absoluta & efficaci aliquid impossibile, vt constat: Ergo non potest homo, supposita intentione efficaci finis, reijcere medium vnicum, sed ad illud necessitatur.

Dices, Talis necessitas non potest peti ex fine, cùm nullus finis particularis moueat necessariò voluntatem; nec ex ipso medio, quod etiam habet tantùm bonitatem finitam & limitatam, quæ non potest necessitare voluntatem: Ergo fictitia est.

Respondeo necessitatem illam neque ex fine neque ex medio solitariè sumptis, sed ex necessaria connexione medij cum fine: ortum habere. Sicut quando dicitur, *si Petrus currit,*

necessario mouetur, necessitas huius illationis & consequentiæ, neque ex cursu, neque ex motu Petri, quæ sunt contingentia, prouenit, sed ex connexione necessaria quæ reperitur inter antecedens & consequens, seu inter motum Petri, & eius cursum.



CAPVT VII.

De vsu.

PRæter electionem mediorum datur in voluntate nostra actus quo cæteras potentias applicat ad operandum, qui *vsus actiuus* appellatur: I. a S. Thomas hic qu. 16. art. 1. & 4. & supra in introductione qu. 8. vbi ait tres esse actus quibus voluntas mouetur ad ea quæ sunt in finem, nempe *eligere*, *consentire*, *& vti*.

Ratio etiam suffragatur, actus enim habentes idem obiectum materiale, inspectum sub diuersa ratione formali, essentialiter distinguuntur, vt patet in intentione, fruitione, & simplici complacentia, quæ licèt versentur circa finem, quia tamen sub diuersa ratione formali supra explicata illum attingunt, essentialiter distinguuntur: Sed electio, & vsus, etsi terminentur ad medium, tendunt tamen in illud sub diuersa ratione formali, nam electio respicit ipsum, vt pertinet ad ordinem intentionis, & est vltimum in eo, & effectus finis; vsus verò respicit illud, vt pertinet ad ordinem executionis, & in eo est primum, & cau-

sa efficiens finis habiti in re: Ergo distinguuntur essentialiter.

Confirmatur: Intentio quæ est actus efficax circa finem, distinguitur à fruitione eiusdem, quia hæc illum respicit præsentem, illa quasi futurum: Sed pariter electio respicit media quasi futura, vsus verò vt præsentia: Ergo sunt actus specie diuersi.

Addo quod, quando noua difficultas se offert, voluntas indiget noua applicatione & conatu, subindeque nouo actu ad illam vincendam: At in executione maior difficultas se offert, quam in sola electione; quia eligere est actus merè internus, in quo voluntas solùm certat secum, nec habet aliud impedimentum, aut aliam difficultatem, quam eam quæ se tenet ex parte sui; in exequendo autem non solùm certat secum, sed etiam cum alijs potentijs inferioribus, & impedimentis externis, quibus sæpe frangitur animus, nisi virtute constantiæ & perseuerantiæ roboretur. Hinc experientia compertum est, nonnullos summa cum facilitate rectè iudicare, consiliari, & eligere, ac desiderare, qui in executione deficiunt; vt egregiè ac eleganter declarat Bernardus lib. 1. de considerat. cap. 1. his verbis: *Quoties vis, & in cassum? Quoties moues, nec permoues? Quoties conaris, & non datur vltra? Eniteris & non obtines; parturis, & non paris; tentas, & abriperis; vbi incipis, ibi deficis; & dum adhuc ordiris, succidunt te. Venerunt filij vsque ad partum (ait Propheta) & vires non habent parturiendi.* Ergo præter actum electionis indiget voluntas nouo actu ad exequendum, seu ad applican-

candum potentias executrices ad opus.

Dices primo: Electio est volitio efficax mediorum: Ergo per seipsam sufficiens est ad eorum executionem, & sic inutilis est vsus actiuus, quo potentiæ exequentes applicentur ad opus.

Respondeo, concesso Antecedenti, negando consequentiam; electio enim non dicitur efficax volitio mediorum, eò quod ipsa sola, absque alio actu intellectus, & voluntatis, sufficiat vt media executioni mandentur; sed quia ad ipsam infallibiliter sequitur imperium in intellectu, & vsus in voluntate, quo applicantur potentiæ ad exequendum quod electum est, sicut ad intentionem efficacem sequitur infallibiliter electio mediorum.

Dices secundò: Voluntas per solam electionem mouet & applicat intellectum ad eliciendum actum imperij, qui vsum actiuum præcedit, vt constabit ex dicendis capite sequenti: Ergo pariter supposita electione potest voluntas, absque actu distincto, vti potentijs exequentibus, & ipsas ad operationem applicare.

Respondeo, dato Antecedenti, quod negant aliqui ex nostris Thomistis, negando consequentiam & paritatem. Ratio discriminis est quia in exequendo maior reperitur difficultas quam in imperando: vnde licet voluntas non indigeat actu ab electione distincto, ad applicandum intellectum ad actum imperij, bene tamen ad applicandum potentias executiuas ad opus.

CAP.

CAPVT VIII.

De imperio.

CIrca hunc actum duæ sunt difficultates & controuersiæ breuiter hic resoluendæ. Prima est, an detur imperium in homine respectu suarum operationum? Secunda, an tale imperium, supposito quod detur, sit actus intellectus aut voluntatis?

§. I.

Datur in homine actus imperij respectu sui ipsius, suarumque operationum.

PRobatur primò ex D. Augustino, & S. Thoma: Ille enim libro 8. confess. cap. 9. sic ait: *Imperat animus, & mouetur manus, & tanta est facilitas, vt vix à seruitio discernatur imperium:* Iste verò hic qu. 17. art. 3. ad 1. hæc scribit: *Tunc demum voluntas alicuius incipit vti, exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius cùm aliquis imperat alteri, quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cùm aliquis imperat sibi ipsi.*

Probatur secundò: In principe reperitur imperium, in ordine ad alios homines sibi subditos: Ergo & in quolibet homine, in ordine ad potentias exequentes. Probatur consequentia, tum quia sicut Princeps dominium habet in subditos, ita in quolibet homine ratio, adiuncta voluntate, alijs potentijs domina-

natur. Tum etiam quia sicut in Principe est prudentia politica, cuius obiectum est bonum commune totius regni vel reipublicæ; Ita in vnoquoque homine, operante secundùm rectam rationem, est prudentia monastica, cuius obiectum est proprium & particulare bonum: Ergo sicut Princeps per prudentiam politicam imperat alijs quod conuenit bono communi, sic ratio per prudentiam monasticam imperat inferioribus potentijs quod conuenit bono particulari.

Probatur tertiò ratione fundamentali. Præter electionem est ponendus in voluntate alius actus, qui dicitur vsus actiuus, vt capite præcedenti ostensum est: Ergo pariter, præter iudicium practicum antecedens electionem, ponendus est in intellectu alius actus, qui dicitur imperium, à quo voluntas dirigitur in actu vtendi. Consequentia probatur, cùm enim voluntas sit appetitus rationalis, sequens directionem rationis, vnicuique actui voluntatis elicito, correspondet necessariò in intellectu actus dirigens illum.

Dices ad dirigendum actum vsus, sufficere iudicium illud practicum quod præcessit electionem, continuatum vsque ad executionem, & sic non requiri actum imperij.

Sed contra primò: Vsus distinguitur ab electione, eò quod ista sit de medio futuro, ille verò de medio vt hic & nunc exequendo, vt capite præcedenti declarauimus: Ergo pariter actus dirigens vsum distinguitur ab actu dirigente electionem. Probatur consequentia: actus intellectus regulantes actus voluntatis, habent idem obiectum ac actus ab

ipsis

ipsis regulari: Ergo sicut in medijs, vt habent rationem eligibilium, & exequendorum, inuenitur diuersa ratio formalis obiectiua vtilitatis (scilicet vtile vt futurum, & vt præsens) sufficiens ad specificandum & multiplicandum duplicem actus voluntatis; ita non poterit non reperiri in illis diuersa ratio cognoscibilitatis obiectiuæ, sufficiens ad multiplicandos duos actus intellectus, scilicet iudicium, & imperium.

Contra secundò: Actus iudicij, vt continuatur post electionem, non proponit voluntati aliquid aliud, quam id quod proponebat ante electionem; aliàs non esset idem actus continuatus, sed diuersus. Sed ante electionem, vel proponebat solùm media vt eligenda, vel si ea proponebat etiam vt exequenda, non proponebat executionem, nisi vt futuram, & veluti distantem: Ergo post electionem non nisi hoc modo eam repræsentabit: Atqui actus intellectus proponens voluntati executionem vt futuram & distantem, non est sufficiens ad dirigendum vsum voluntatis, qui habet pro obiecto medium vt hic & nunc executioni mandandum: Ergo ponendus est alius actus intellectus, qui non potest esse nisi actus imperij.

Contra tertiò: Vt executioni mandetur à subditis quod Princeps ab illis fieri debere iudicat, necessarium est præceptum, propter difficultatem quæ est in operis executione: Ergo cùm similis & non minor difficultas sit in eodem homine respectu suarum potentiarum, vt ab his executioni mandetur quod voluntas eligit, & intellectus conueniens esse iudicat,

dicat, constituendus erit in eodem intellectu actus imperij, à consilio, & iudicio antedente electionem distinctus. Vnde pro tribus illis actibus tres ponuntur virtutes in intellectu: pro consilio enim ponitur eubulia; pro iudicio seu sententia synesis, aut gnome; pro præcepto verò seu imperio prudentia, vt videri potest apud S. Thomam infra qu. 57. art. 6. & 22. qu. 48. & 51. per totam.

Obijcies primò: Vel imperium deseruit ad mouendas potentias inferiores, vel ad mouendam voluntatem? Sed ad neutrum conducit: Ergo prorsus inutile est. Minor probatur, quia cùm voluntas sit potentia cœca, potentiæ verò inferiores non sunt intellectuales, tam illa quam istæ sunt incapaces percipiendi rationis imperium: Ergo illud ad mouendum voluntatem aut potentias inferiores deseruire non potest.

Respondeo imperium deseruire tam ad mouendas potentias inferiores, quam ad mouendam voluntatem, sed mediatè solùm ad mouendas potentias inferiores, immediatè verò ad mouendam voluntatem, vt potentijs inferioribus vtatur, siue illas applicet ad agendum, vnde intimatio imperij fit immediatè ipsi voluntati. Nec obstat quod voluntas sit potentia cœca, & cognitionis expers; nam sicut oculus videt toti corpori, & non solum sibi, ita intellectus intelligit omnibus potentijs; vnde sicut non est necesse quod pes vel manus videat, vt dirigatur ab oculis; ita nec quod voluntas cognoscat, vt dirigatur per actum imperij, ad eliciendum vsum, & applicandum potentias exequentes ad opus; alio-

quin voluntas non solùm esset incapax dirigi per actum imperij, sed nec posset regulari per iudicium rationis, & ab intellectu obiectiuè moueri, quod est absurdum.

Obijcies secundò: Vel actus imperij mouet voluntatem ad executionem mediorum, quoad specificationem, vel quoad exercitium? Non quoad specificationem, cùm enim iudicium præcedens electionem, dictet media non solùm esse eligenda, sed etiam exequenda, sufficiens est ad mouendum voluntatem ad executionem mediorum, quoad specificationem nec quoad exercitium, quia cùm voluntas, ratione sui sit primum mouens quoad exercitium, non potest ab illo quoad exercitium moueri. Præsertim cùm intellectus à voluntate moueatur quantùm ad exercitium; alioquin daretur inter illas duas potentias mutua causalitas & dependentia in eodem genere causæ efficientis, quod repugnare videtur.

Respondeo intellectum per actum imperij mouere voluntatem & quoad specificationem & quoad exercitium: licèt enim iudicium regulans electionem proponat media vt exequibilia, & hic & nunc eligenda, non tamen proponit ea vt electa, & hic & nunc exequenda; vnde ad hoc secundum requiritur alius actus intellectus, subsequens electionem, & regulans vsum, quem vocamus imperium, vt constat ex dictis in tertia probatione nostræ assertionis. Similiter licèt voluntas sit primum mouens quantùm ad exercitium, ac proinde mouere quoad exercitium per se primò illi conueniat, hoc tamen non obstat, quin alicui

actui intellectus hoc secundariò, & ex consequenti, ac per participationem à voluntate, competere possit: sicut à pari ordinatio, quæ est propria intellectus, participatur ab aliquo actu voluntatis, nempe ab electione. Vnde D. Thomas quæst 22. de verit. art. 25. *Electio* (inquit) *est actus voluntatis, non absolutè, sed in ordine ad rationem, eò quod in electione apparet id quod est proprium rationis, scilicet conferre vnum alteri, vel præferre; quod quidem in actu voluntatis inuenitur ex impressione rationis, inquantum scilicet ipsa ratio proponit voluntati aliquid, non vt vtile simpliciter, sed vt vtilius ad finem.*

Ad id verò quod additur de mutua causalitate & dependentia in eodem genere causæ efficientis, dicendum est, quod licèt illa repugnet respectu eiusdem actus vel effectus, non tamen respectu diuersorum, qualis solùm reperitur in proposito. Nam voluntas per actum electionis mouet intellectum ad imperandum executionem mediorum: ipse verò intellectus per actum imperij, efficaciam motiuam à præcedenti electione participantem, mouet voluntatem quoad exercitium, non ad ipsam electionem, quæ est causa imperij, sed ad alium actum distinctum, nempe ad vsum actiuum, quo voluntas potentias externas applicat ad executionem mediorum. Si autem quæras, cur voluntas, quæ est primum mouens quantùm ad exercitium, ad huiusmodi actum seipsam sine interuentu imperij mouere non possit? Respondebo hoc prouenire ex eo quod licèt habeat virtutem ad mouendum se & alias potentias abso-

ſolutè; non tamen per modum ordinationis, hoc enim eſt proprium intellectus, cuius eſt ordinare vnum ad aliud, vt patebit ex dicendis §. ſequenti.

Obijcies tertiò: Homo non poteſt ſeipſum orare; Ergo nec ſibi imperare. Sed nego conſequentiam & paritatem: imperare enim eſt ſuperioris ad inferiorem; orare è contra eſt inferioris ad ſuperiorem, vnde cùm in homine intellectus ſit ſuprema potentia, quæ nullam habet aliam ſibi ſuperiorem, poteſt quidem per imperium inferiores potentias ſibi ſubijcere, ſed non ſubijci per orationem alteri potentiæ ſibi ſuperiori.

§. II.

Imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus, præſupponit tamen neceſſariò actum voluntatis.

PRima pars probatur primò: Imperium eſt principalis actus prudentiæ, quæ præceptiua eſt, vt docet Ariſtoteles 9. Ethic. cap. 9. dicens *prudentia præceptiua eſt, finis enim ipſius eſt, quodnam ſit agendum præcipere:* Atqui prudentia eſt in intellectu, cùm ſit virtus intellectualis, vt docet idem Philoſophus 6. Ethic. cap. 4. & D. Thomas infra quæſt. 57. art. 4. Ergo imperium eſt ſubſtantialiter actus intellectus.

Probatur ſecundò eadem pars: Sicut obedire pertinet ad inferiorem, ita imperare ad ſuperiorem, quia correſpondent ſibi inuicem imperare & obedire: Sed ratio ſeu intellectus

est idquod in homine superius & præstantius est, iuxta illud Aristotelis 10. Ethic. cap. 7. *Mens est eorum omnium quæ in nobis sunt præstantissima:* Ergo imperare ad intellectum pertinet.

Tertiò suadetur eadem pars ratione D. Thomæ hic quæst. 17. artic. 1. Imperare alicui est ordinare ipsum ad aliquid, ei intimando & denunciando quid debeat agere, vel omittere: Sed ordinare, intimare, & denuntiare, ad rationem pertinent: Ergo imperare est actus rationis. Maior patet, non potest enim superior aliquid velle & imperare, nisi ad hoc agendum hominem ordinet, ei intimando & denuntiando vt illud faciat. Minor verò probatur quoad vtramque partem, in primis enim ordinare vnum ad aliud, est vnum cum alio conferre: Sed collatio vnius cum alio ad intellectum practicum spectat, sicut ad speculatiuum illatio vnius ex alio: Ergo ordinare ad intellectum pertinet. Vnde Aristoteles 2. metaph. cap. 2. ait quod *Sapientis est ordinare,* & D. Thomas quæst. 6. de verit. artic. 1. quod *solius rationis est dirigere & ordinare.* Deinde intimatio & denuntiatio nihil aliud est quam quædam manifestatio, seu declaratio, & locutio: At manifestare & loqui pertinet ad intellectum, qui est veluti os aut lingua substantiæ spiritualis, iuxta illud Psal. 31. *Os iusti meditabitur sapientiam:* Ergo & intimare ac denuntiare.

Quod autem imperium actum voluntatis necessariò præsupponat, manifestum est, supponit enim electionem voluntatis, à qua libertatem, & efficaciam motiuam, seu vim

mouendi participat, vt §. præcedenti declarauimus. Ex quo fit debilitatem imperij prouenire in nobis ex ægritudine & infirmitate voluntatis, quæ interdum non plenè & perfectè vult bonum quod facit, & malum quod non vult agit, vt eleganter declarat Augustinus lib. 8. Confess. cap. 9. his verbis: *Imperat animus, vt velit animus, nec facit tamen. Vnde hoc monstrum? Non ex toto vult, non ergo ex toto imperat; nam in tantum imperat, inquantum vult. Voluntas imperat, non vtique plena imperat, ideo non est quod imperat: Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed ægritudo animi est, quia non totus assurgit, veritate subleuatus, ægritudine prægrauatus.*

Ex his intelliges actum imperij sic posse describi: Imperium est *ordinatiua, cum motione quadam, intimatio alicuius operis exequendi*. Imperium enim, vt patet ex dictis, tria importat, seu ex triplici actu coalescit, nempe ex motione, directione, & intimatione: primum habet à voluntate, quæ est primum mouens quantùm ad exercitium; alia verò ab intellectu, ad quem pertinet ordinare, & loqui. Nam illæ duæ potentiæ in suis operationibus se mutuò iuuant, intellectus enim dirigit voluntatem, & illam determinat quantùm ad speciem actus, voluntas verò mouet intellectum, illumque determinat quantùm ad exercitium. Quod nonnulli egregiè explicant emblemate duorum hominum, quorum vnus est cœcus, & alter claudus; cœcusque claudum gestat humeris, claudus verò cœcum dirigit oculis suis, & vt loquitur Alciatus: *Mutuat ille oculos, mutuat ille pedes.*

Obijcies primò contra primam partem assertionis testimonia D. Augustini, & S. Thomæ, qui interdum insinuare videntur, imperium esse actum voluntatis. Ille enim 8. Confess. cap. 9. ait: *Voluntas est quæ imperat.* Iste verò infrà quæst. 71. art. 6. ad 2. probat quod prima causa peccati est voluntas, *quia ipsa imperat omnes actus voluntarios, in quibus solum inuenitur peccatum.*

Sed facilè respondetur, vel eos loqui de imperio largè & impropriè sumpto, prout significat idem quod mouet in finem, quo pacto charitas actus omnium virtutum imperare dicitur, quatenus ex motione charitatis actus omnium aliarum virtutũm ad dilectionem Dei, seu ad Deum summè dilectum ordinantur. Vel si loquantur de imperio strictè sumpto, de quo in præsenti agimus, solùm intendunt illud esse à voluntate, non substantialiter & elicitiuè, sed causaliter & originatiuè; quia voluntas ex intentione finis, & electione mediorum, mouet intellectum ad eliciendum actum imperij.

Obijcies secundò: Ad eam potentiam formaliter pertinet imperium, ad quam pertinet dominium, cùm imperare sit proprius actus domini & superioris in subditos: Sed dominium formaliter residet in voluntate, quæ aliarum potentiarum domina seu regina appellatur, non verò in intellectu: Ergo imperium est formaliter actus voluntatis.

Respondeo distinguendo maiorem: ad quam pertinet dominium, quoad vim mouendi, nego maiorem: quoad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, concedo maiorem. Simi-

militer distinguo minorem: dominium residet formaliter in voluntate, quantùm ad vim mouendi & applicandi, concedo minorem: Quantùm ad vim denuntiandi, intimando, & ordinando, nego minorem, & consequentiam. Dominium itaque duo dicit, scilicet efficaciam motiuam, & vim denuntiatiuam, ac directiuam: primum ad voluntatem pertinet, quæ idcirco aliarum potentiarum domina & regina appellatur, nam motio earum quantùm ad exercitium à voluntate incipit: alterum verò ad intellectum, cuius est ordinare, denuntiare, & intimare; vnde etiam rex aliarum potentiarum dicitur, quia illas regit mediante prudentia. Imperium ergo pertinet substantialiter ad potentiam ad quam pertinet dominium; non quoad vim mouendi, sed quoad vim dirigendi; quia cùm pertineat ad imperium rationabiliter procedere, debet non tantùm mouere & impellere subditos, sed rationabiliter & moderatè regere, quod fit per prudentiam, & rationis directionem.

Obijcies tertiò: Omnis actus intellectus vel est simplex apprehensio, vel iudicium, vel discursus, non enim aliæ nisi tres illæ mentis operationes à Philosophis assignantur: Sed imperium non est simplex apprehensio, neque iudicium, neque discursus: Ergo non est actus intellectus, sed voluntatis.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, imperium pertinere ad secundam mentis operationem, & esse iudicium practicum subsequens electionem, quod iudicium *practicè practicum* appellant, vt illud distinguant à iudicio regulante electionem, quod practicum simpliciter dicitur.

Sed contra: In omni iudicio intellectus inuenitur veritas vel falsitas: Sed in imperio neque veritas neque falsitas reperitur: Ergo imperium non est iudicium practicum subsequens electionem. Minor probatur, nam quando aliquis imperat alteri *fac hoc*, neque dicit verum, neque falsum, quia non asserit aliquid esse vel non esse; vnde aliquis non dicitur verè vel falsò alteri imperare, sed benè vel malè.

Meliùs ergo respondetur cum D. Thoma 2. 2. qu. 83. art. 1. ad 3. tres mentis operationes quæ à Philosophis communiter assignantur, pertinere ad intellectum speculatiuum, ad practicum verò pertinere alios actus distinctos, quales sunt oratio & imperium.

Obseruandum tamen est, quod licèt imperium non sit formaliter iudicium, in illo tamen iudicium aliquod virtualiter reperitur; æquiualet enim huic iudicio, *hoc tibi faciendum est*, vel *expedit tibi vt hoc facias*, & ideò dicitur iudicium *practicè practicum*, ad distinctionem iudicij antecedentis electionem, quod licèt sit practicè practicum respectu electionis, efficaciter mouendo hic & nunc voluntatem ad eam eliciendam, est tamen practicum tantùm speculatiuè, respectu executionis mediorum; quia solùm proponit eius conuenientiam per modum simplicis enuntiationis, non verò per modum intimationis impulsiuæ.

CA-

CAPVT IX.

De moralitate actuum humanorum in communi.

CVm humanorum actuum naturam seu esse physicum moralitas consequatur, postquam illos in esse physico, & vt ad ordinem naturæ pertinent, considerauimus, consequens est vt de illorum moralitate, seu bonitate & malitia morali, differamus. Verùm quia notitia gradus generici non parùm iuuat, vt species sub illo contentæ perfectè dignoscantur, de moralitate in communi priùs agendum est, & quid illa sit, quidue supra libertatem addat, breuiter explicandum.

Suppono ergo tanquam certum, libertatem esse quidem fundamentum moralitatis actuum humanorum, non tamen ipsam moralitatem formaliter, cùm priùs intelligatur libertas in actibus humanis, quam moralitas; priùs enim concipimus, intellectu proponente aliquod obiectum cum indifferentia, voluntatem in illud cum indifferentia tendere (in quo formaliter consistit libertas) quam habere esse morale in suo actu; imò ex eo tanquam à ratione à priori habet esse morale in suo actu, quod tendat in obiectũ cũ indifferentia, quia ex eo actus habet quod sit mensurabilis per regulas morum. Addo quod, si nulla esset regula morum, puta nulla lex, adhuc posita indifferentia iudicij in intellectu, intelligeretur libertas in actibus voluntatis, & tamen in tali casu nulla esset in eis moralitas: Ergò mora-

ralitas non est formaliter ipsa libertas. Vnde quando S. Thomas interdum ait, actum voluntatis esse humanum, inquantum est liber, vel in inquantum procedit à d liberatione rationis, ly *inquantum*, in sensu causali, non formali accipiendum est.

Moralitas ergo actuum humanorum consistit formaliter in relatione actus liberi ad regulas morum: Tùm quia ratio moralitatis in actibus humanis pertinet ad genus mensurabilis, & regulabilis per regulas morum: mensurabile autem, vt tale, dicit ordinem ad mensuram. Tum etiam, quia de moralibus eodem proportionali modo debemus philosophari, sicut de artificialibus: Sed in artificialibus tota formalis ratio artefacti, sumitur ex ordine ad ideam & regulas artis; quæ sunt in mente artificis: Ergo & in moralibus tota formalis ratio moralitatis debet sumi ex ordine seu relatione quam actus humani dicunt ad suam regulam seu mensuram.

Hæc autem relatio non est rationis, sed realis, cùm conueniat actibus humanis independenter ab omni fictione intellectus; nam re vera & à parte rei actus humani sunt moraliter boni vel mali, meritorij vel demeritorij, laude aut vituperio digni. Non est tamen prædicamentalis, sed solum transcendentalis. Tum quia bonitas moralis habet contrarium, nempe malitiam moralem: relationi autem prædicamentali nihil est contrarium. Tùm etiam, quia relatio prædicamentalis respicit terminum, vt purè terminum, habitudo autem ad obiectum vt subditum regulis morum, in qua moralitas actuum humanorum consi-

stit,

stit, non respicit illum vt purum terminum, sed vt specificatiuum, & causam formalem extrinsecam. Tum denique, quia relatio prædicamentalis dependet ab existentia termini, quo desinente euanescit: moralitas verò non ita, cum possit dari actus complacentiæ de bono præterito bonus; & delectatio morosa de actu præterito malo peruersa.

Ex his intelliges discrimen inter esse morale monetæ v. g. & esse morale actuum humanorum: valor enim monetæ, & pretium rerum venalium, directè & immediatè à voluntate vel intellectu humano sumitur: moralitas autem actuum humanorum, licèt leges diuinas & humanas supponat, ab illis tamen immediatè non sumitur, sed ab ordine transcendentali quem huiusmodi actus dicunt ad obiectum vt regulis morum subiectum, qui ordo est realis & illis intrinsecus. Nec obstat quod obiectum interdum non sit reale, vel realiter existens; licèt enim ordo prædicamentalis requirat terminum existentem, transcendentalis tamen potest versari circa non existens, & circa non entia, vt constat in logica, quæ licèt sit scientia realis, versatur tamen circa secundas intentiones, quæ in obiectis nihil reale ponunt. Item dignitates & honores, jurisdictionem, præcedentiam, & alia similia realibus actibus desideramus, & ambimus, & tamen non sunt nisi denominationes & entia rationis.

Dices idem numero actus, sine aliqua reali mutatione, potest fieri de bono malus, imò & de non morali moralis, vt constat in esu carnium continuato à feria quinta in feriam sex-

tam, qui ſine reali mutatione, propter extrinſecam mutationem temporis efficitur malus moraliter, & in motu primo, qui ſi continuetur, aduertente ratione, de non morali fit moralis, ſicut de non libero liber: Ergo moralitas non eſt aliquid reale & intrinſecum actibus humanis, ſed merum ens rationis, vel denominatio purè extrinſeca.

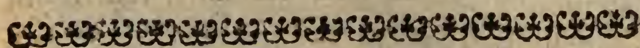
Reſpondeo negando Antecedens, quando enim actus mutatur de bono in malum, aut de non morali in moralem, mutatur intrinſecè in eſſe moris, quia tunc ſuſcipit nouum modum realem, ſeu nouum reſpectum ad obiectum, qui ordo actibus humanis realiter inhæret, vt de relatione ad finem dicit D. Thomas hic art. 4. ad 2.

Inſtabis, ille ordo non eſt prædicamentalis, ſed ſolùm tranſcendentalis, vt ſupra diximus: Ergo non inhæret. Conſequentia patet, ordo enim tranſcendentalis, cùm non diſtinguatur à fundamento, ſicut prædicamentalis, non inhæret ſubiecto, ſicut ille.

Reſpondeo actus humanos & morales duplicem habitudinem ad obiectum regulis morum ſubiectum importare; vnā tranſcendentalem, qua illud vt ſpecificatiuum & cauſam formalem extrinſecam reſpiciunt; aliam prædicamentalem, quæ idem obiectum per modum puri termini & correlatiui attingit. Prima priùs in obiecto intelligitur, vnde aliam fundat, quæ actibus humanis realiter inhæret, & de iſta loquitur S. Thomas, cùm ait quod *relatio in finem inhæret actioni*. Poteſt hoc explicari exemplo ſcientiarum, quæ duplicem dicunt habitudinem ad obiectum; vnam tran-

ſcen-

ſcendentalem, per quam ſpecificantur; alteram prædicamentalem, quæ eſt menſurabilis ad menſuram, & ad tertium genus pertinet, ac priorem vt rationem ſundandi præſupponit; vnde licèt prima non inhæreat ſubiecto, benè tamen ſecunda.



CAPVT X.

De ſpeciebus moralitatis.

MOrale genus de quo capite præcedenti tractatum eſt, diuiditur in duas ſpecies bonitatem ſcilicet & malitiam moralem: Bonitas moralis conſiſtit in reſpectu tranſcendentali ad obiectum vt conſonum regulis morum, vt euidenter colligitur ex principijs capite præcedenti ſtatutis. Cùm enim bonitas ſit ſpecies moralitatis, debet ex parte generis importare idipſum quod importat moralitas, ſubindeque modum illum habitudinis in quo moralitatis eſſentiam collocauimus. Ex parte verò differentiæ, nihil aliud poteſt addere, niſi quod talis habitudo ſit ad obiectum vt conſonum regulis morum; tum quia per hoc diſtinguitur à malitia, quæ reſpicit obiectum diſſonum; tum etiam quia bonitas cuiuslibet rei eſt conformitas cum ſua regula, ac proinde bonitas actus humani, debet eſſe conformitas cum regula talis actus, quæ eſt recta ratio.

Confirmatur: Bonitas moralis, cùm pertineat ad genus menſurabilis & regulabilis per regulas morum, & menſurabile, vt tale,

dicat

dicat ordinem ad mensuram, non potest consistere in modo absoluto, actui humano superaddito, sed solum in aliquo respectu ad ipsius mensuram: Sed talis respectus non est rationis, vt constat ex dictis capite præcedenti; neque prædicamentalis, cùm non tendat ad terminum sub ratione puri termini, sed illum per modum specificatiui & causæ formalis extrinsecæ respiciat, & interdum tendat in obiectum non existens, sicut cùm quis appetit bonum possibile: Ergo solùm potest esse respectus transcendentalis ad obiectum vt consonum regulis morum.

Obijcies: D. Thomas hic quæst. 18. art. 1. explicans essentiam bonitatis moralis, non meminit talis respectus seu habitudinis, sed collocat illam in plenitudine essendi, vt scilicet actioni humanæ nihil deficiat ex his quæ suo esse congruunt, cuiusmodi sunt debitus finis, debita quantitas, debitus locus &c. Ergo non in tali respectu seu habitudine, sed in horum collectione, prædicta bonitas consistit.

Confirmatur: Idem S. Doctor ibidem parificat bonitatem moralem cum naturali: Sed ad bonitatem & perfectionem in rebus naturalibus, non est necesse aliud ponere quam collectionem omnium eorum quæ ad rei integritatem & plenitudinem requiruntur & debent concurrere, vt constat inductione in quacumque re naturali, vt homine, equo, flore &c. quæ tunc habent bonitatem & perfectionem, cùm nihil illis deest ex his quæ ad eorum integritatem & plenitudinem necessaria sunt: Ergo similiter bonitas moralis actuum humanorum consistit in collectione

omnium

omnium quæ ad eos requiruntur, sine ordine vel habitudine superaddita.

Ad obiectionem respondeo quod quando S. Thomas dicit bonitatem moralem actuum humanorum consistere in plenitudine essendi, quam constituit in collectione obiecti, finis, & circumstantiarum debitarum, non loquitur in sensu formali, sed causali, & solùm intendit quod habitudo ad obiectum consonum rationi in qua bonitas moralis formaliter consistit, necessariò præsupponit in actu morali debitum obiectum, finem, & circunstantias, eaque omnia exigit ad hoc vt in tali actu resultet. Vnde exemplum quod affert de bonitate physica, tenet quantùm ad aliquid, non quantùm ad omnia. Paritas in eo consistit, quod sicut ad huiusmodi bonitatem requiritur quod res habeat omnes perfectiones & formas sibi debitas secundùm exigentiam propriæ naturæ, & qualibet deficiente res ex ea parte dicitur mala & imperfecta; ita ad bonitatem humanæ actionis opus est omnibus quæ recta ratio postulat, & per quemcumque defectum & carentiam illorum, redditur mala & peccaminosa. Ratio autem discriminis est, quia in rebus absolutis, qualis est substantia, regula bonitatis non est aliquid extrinsecum, sed ipsum subiectum, & propterea tota bonitas sumitur ex conuenientia ad illud, neque est aliud præter ipsas formas quæ subiecto conueniunt. In actionibus verò quarum totum esse est in ordine ad obiectum, tota bonitas est respectiua, & propterea aliud est quod requiritur per modum termini, vt talis bonitas resultet, scilicet obiectum conueniens, finis re-

ctus,

ctus, & circumstantiæ debitæ, & aliud ipsa bonitas quæ ex illorum collectione & concurrentia in actu humano consurgit. Ex quo patet responsio ad confirmationem.

Ex dictis de bonitate morali facilè colligitur quid sit dicendum de malitia morali, quæ est altera species moralitatis illi opposita; supposito enim quod talis malitia consistat in positiuo (vt magis communiter docent Theologi, & ostendemus in tractatu de peccatis) non potest in alio consistere, quam in habitudine transcendentali ad obiectum vt dissonum regulis morum, cùm debeat in ratione generica moralitatis conuenire cum bonitate, subindeque secundùm gradum genericum importare habitudinem illam in qua moralitas formaliter consistit; in ratione verò specifica debet constitui per habitudinem ad obiectum, oppositum ei quæ constituit bonitatem moralem: Vnde cùm bonitas moralis constituatur per habitudinem ad obiectum vt consonum regulis morum; malitia moralis debet constitui per ordinem transcendentalem ad obiectum, vt illis dissonum ac difforme. De quo fusiùs in tractatu de peccatis cap. 8.

Quæres, an actus indifferentes ex obiecto & secundùm suam speciem, vt leuare festucam colligere flores, & similia, sint verè morales, subindeque indifferentia sit aliqua species moralitatis, media inter bonitatem & malitiam?

Respondeo illos posse dici morales initiatiuè & radicaliter, quatenus ex deliberata voluntate procedunt, & ex fine aut circumstantijs possunt induere moralitatem, & in hoc sensu D. Thomam qu. 2. de malo art. 5. illos

illos appellare morales secundùm suam speciem; illos tamen non esse morales formaliter, & completè; quia moralitas formalis & completa sumitur ex subiectione ad leges, quæ sunt regulæ moralitatis actuum humanorum, vt constat ex dictis capite præcedenti: Actus verò ex obiecto & specie indifferentes, non cadunt sub lege positiuè, sed tantùm negatiuè, inquantum lex non curat de ipsis, & ab illis suam dispositionem retrahit, quod ad moralitatem non sufficit.

Dices, D. Thomas infra qu. 92. art. 2. ait quod *lex habet tres actus, scilicet prohibere, præcipere, & permittere*. Et addit: *Sunt autem tres differentiæ actuum humanorum. Quidam sunt actus mali ex genere sicut actus vitiosi, & respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, & respectu horum lex habet permittere.* Ergo circa actus indifferentes datur aliquis specialis actus legis, scilicet permissio.

Confirmatur: Nihil est in rerum natura, siue malum, siue bonum, siue indifferens, quod non cadat sub lege æterna, quæ est prima regula totius moralitatis: Ergo actus indifferentes sunt subiecti saltem legi æternæ.

Pro solutione huius argumenti sciendum est, permittere dici actum legis positiuum & negatiuum. Dicitur actus positiuus, vno tantùm modo, quando scilicet lex dispensat in aliquo quod debebat fieri, v. g. in recitatione officij, in ieiunio, & similibus quæ lex præcipit, & in quibus superior ex iuxta & legitima causa dispensat. Dicitur verò actus negatiuus quadrupliciter. Primò quando lex non

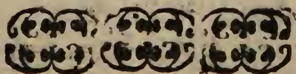
non præcipit quod melius eſt: Sic matrimonium dicitur permiſſum, quia virginitas non eſt in præcepto. Secundò quando lex non prohibet: ſic conuolare ad ſecundas nuptias dicitur permiſſum, quia non eſt prohibitum. Tertiò quando aliquid non impedit, cùm poſſit: ſic Deus dicitur permittere peccatum, quia illud non impedit. Quartò quando lex non punit aliquod malum ad vitandum deterius. Quando ergo D. Thomas docet permittere eſſe actum legis, vel loquitur de permiſſione poſitiua, qua lex diſpenſat in aliquo quod erat prohibitum, & non licebat fieri, illudque permittit, v. g. comedere carnes tempore quadrageſimæ, aut nubere cum conſanguinea in ſecundo gradu, qui actus non ſunt indifferentes, ſed boni, cùm ſint conformes legi diſpenſanti, & tollenti ab obiecto deformitatem quam aliàs haberet. Vel loquitur de actu negatiuo, qui non ſufficit ad moralitatem, cùm ad eam requiratur, vt actus poſitiuè legi ſubiectus ſit.

Ad confirmationem diſtinguendum eſt antecedens: Nihil eſt quod non cadat ſub lege æterna, vt eſt ratio diuinæ prouidentiæ, & in ordine ad Deum, tranſeat. Quod non cadat ſub lege æterna, prout eſt regula voluntatis creatæ, ac proinde in ordine ad nos, negatur. Enim verò lex æterna poteſt conſiderari: vel vt eſt ratio diuinæ voluntatis, qua regulantur actus ipſius Dei in productione & gubernatione creaturarum; vel vt medio dictamine rationis participatur à nobis, & applicatur ad regulandum actus noſtros, prout à nobis liberè exercentur. Primo modo ſub illa cadunt

omnia

omnia quæ sunt in rerum natura, sicut omnia cadunt sub prouidentia & voluntate diuina. Secundo autem modo ea solùm cadunt sub illa quæ cadunt sub hominis potestate, secundùm quod de illis ratio dictat esse ab homine facienda; & quia de indifferentibus secundùm se nihil dictat, ideò prout sic non cadunt sub prædicta lege, atque adeò ex habitudine ad illam non recipiunt aliquam speciem moralitatis.

Ex his intelliges, indifferentiam non esse aliquam speciem moralitatis, medium inter bonitatem & malitiam, sed moralitatem adæquatè diuidi in bonitatem & malitiam moralem; obiectum enim actuum humanorum à quo illi moralitatem desumunt, non respicit rationem & regulam, nisi aut ipsam adæquando, aut non adæquando; si eam adæquet, est ipsi conforme, si eam non adæquet difforme: Ergo duplex tantùm moralitas obiectiua potest reperiri in obiectis actuum humanorum, nempe conformitas cum lege, quæ specificat bonitatem moralem, & diformitas seu deuiatio à lege, quæ malitiam moralem constituit, & inter illas nullum potest dari medium positiuum, sed tantùm negatiuum, per negationem vtriusque extremi, sicut nec inter par & impar, simile & dissimile, vt docet D. Thomas hic art. 8.



CA-

CAPVT XI.

De principijs moralitatis actuum humanorum.

TRia sunt principia moralitatis actuum humanorum, nempe obiectum, circumstantiæ, & finis, de quibus breuiter hic agendum est.

§. I.

Prima & specifica moralitas actuum humanorum sumitur ex obiecto.

PRobatur ratione D. Thomæ hic art. 2. Sicut in naturalibus prima & specifica bonitas rei naturalis sumitur ex forma quæ dat illi speciem, ita in moralibus prima & specifica bonitas moralis attendi debet ex forma quæ dat speciem actui humano: Sed obiectum se habet vt forma dans speciem actui morali: Ergo ab eo sumitur prima & specifica bonitas moralis in actibus humanis. Maior patet, Minor probatur. Omnis motus & via ad terminum, respicit ipsum tanquam propriam formam, quia comparatur ad eum veluti potentia ad actum, & sicut determinabile ad determinatiuum: Sed actus est, essentialiter via & tendentia in obiectum: Ergo illud se habet vt forma dans illi speciem.

Confirmatur: Actus humanus, tam in esse moris, quam in esse physico consideratus, est essentialiter respectiuus: Ergo debet sumere pri-

primam suæ moralitatis speciem ab eo quod primariò respicit: Sed primum quod respicit est obiectum, circunstantias enim attingit tantùm secundariò & ex consequenti: Ergo sumit primam suę moralitatis speciem ab obiecto, non quidem in esse rei, sed in esse moris considerato; cùm diuersi actus voluntatis, quorum vnus est bonus, & alter malus, possint ferri in idem obiectum in esse rei & entitatiuo: nam eadem pecunia potest esse obiectum furti & restitutionis, idem cibus obiectum gulæ & temperantiæ, eadem fœmina matrimonio coniuncta obiectum adulterij & actus coniugij. Quemadmodum in scientijs eadem conclusio, vt attingitur & demonstratur per diuersa media, pertinet ad diuersas scientias. Vnde sicut vnitas scientiarum sumitur ab obiecto, non in esse rei, sed in esse scibilis spectato; ita prima & specifica actuum humanorum moralitas est ex obiecto, non in esse rei, sed in esse moris, & vt consonat vel dissonat rectæ rationi considerato.

Obseruandum tamen est, quod quando dicimus, primam & specificam actuum humanorum moralitatem desumi ab obiecto, hoc intelligi debet de actibus bonis, aut malis, non verò de indifferentibus quantùm ad speciem; nam cùm illi versentur circa obiectum purè indifferens, quod regulis morum non subditur, primam & substantialem moralitatem non desumunt ab obiecto, sed à prima circunstantia, quæ determinat formaliter ipsum obiectum ad rationem boni. vel mali obiectiuè; vnde tunc circunstantia non habet rationem puræ circunstantiæ, seu

acci-

accidentis, respectu actus, sed transit quodammodo in rationem obiecti moraliter specificantis.

Obijcies primò: Actus humanus primam suæ moralitatis speciem desumit ab eo quod primò respicit: Sed primum quod respicit est finis; obiectum enim est volitum propter finem, ac proinde finis est priùs volitus: Ergo actus humanus primam suæ moralitatis speciem, non ab obiecto, sed à fine desumit. Vnde Diu. Thomas hic art. 6. & supra quæst. 1. docet actus morales sumere speciem ex fine.

Respondeo primum quod actus humanus respicit esse quidem finem operis, qui dicitur finis intrinsecus, & coincidit cum obiecto, non verò finem operantis, qui dicitur extrinsecus, quia tendentia ad hunc vel illum finem operantis accidit actui humano, puta quod eleemosyna v. g. fiat propter vanam gloriam, vel ad satisfaciendum pro peccatis. Vnde quando D. Thomas docet actus humanos sumere speciem à fine, vel non loquitur de prima specie moralitatis, vel loquitur de fine operis, qui conuenit cum obiecto, non verò de fine operantis, qui ab illo distinguitur.

Dices, dantur actûs boni ex sua specie, qui nullam habent bonitatem ex obiecto, sed solùm ex fine ad quem ab operante ordinantur; nam actus fortitudinis v.g. ex proprio obiecto, quod est tolerantia passionis aut mortis, nullam habet bonitatem, nisi adiungatur finis extrinsecus alicuius virtutis perfectioris, ver. gr. fidei aut iustitiæ, vt docet Sanctus

Tho-

Thomas 2. 2. qu. 124.art.3. Idem patet in actu virginitatis, seu omnimoda abstinentia à venereis, quæ non est actus virtutis, nisi ad cultum Dei, & cœlestium contemplationem referatur, vt tradit idem S. Doctor ibidem qu. 152. art. 3. ad 3. Ergo prima & specifica bonitas actuum humanorum, non sumitur ab obiecto, seu à fine operis, sed à fine extrinseco operantis.

Respondeo hos etiam actus primariam bonitatem habere ex obiecto, nam actus fortitudinis ex tolerantia passionum, & virginitas ex omnium venereorum abstinentia commendatur, cùm in his grauis sit euincenda difficultas, quam sola superat virtus. Requiritur tamen per modum conditionis, huius extrinsecus operantis, vt habeant omnimodam honestatem & bonitatem moralem, non tamen per modum rationis formalis. Duobus enim modis potest requiri finis bonus operantis ad actum bonum, nempe per modum rationis formalis ex parte obiecti se tenentis; & per modum conditionis seu extrinseci connotati. Tunc requiritur per modum obiecti formalis, quando etiam eo posito obiectum nullam habent bonitatem, præter bonitatem ipsius; vt cùm aliquis vult ire in agrum ad acquirendam sanitatem, egressus enim iste in agrum, non aliam habet honestatem, præter eam quæ est in illo fine extrinseco, nempe acquisitione valetudinis. Tunc verò se habet per modum conditionis, seu extrinseci connotati, quando obiectum ex sua natura specialem habet honestatem, præter honestatem finis, quam tamen non haberet

absque

absque tali conditione vel connotato, vt contingit in exemplis adductis.

Obijcies secundò: Hic actus, *volo honestè viuere*, est singularis, & determinatus in genere moris, & tamen eius obiectum non est determinatum, sed communissimum: Ergo moralitas specifica actuum humanorum non desumitur ab obiecto.

Respondeo quod licèt obiectum illud in esse rei sit commune & genericum, tamen prout respicitur sub vno motiuo consonantiæ ad rationem, est vnum in ratione obiecti, sicut obiecta scientiarum, habituum, & potentiarum, quantumuis ampla sint, & latè diffusa: tamen vt substernuntur vni rationi formali, vnitatem specificam in ratione obiecti pertinent.

§. II.

Actus humani aliquam bonitatem vel malitiam desumunt à circunstantijs.

Hanc assertionem probat D. Thomas hic art. 3. ex analogia rerum moraliũm ad naturales, in quibus bonitas & perfectio sumitur non solùm à forma, quæ dat speciem, sed etiam ab accidentibus: v.g. in homine bonitas & pulchritudo sumitur non solùm ex forma, sed etiam ex figura, debita proportione, & alijs accidentibus: cùm enim quodlibet ens creatum sit potentiale, tota plenitudo essendi illius non consistit in essentia, sicut in Deo, sed etiam in accidentibus essentiæ superadditis: Ergo pariter in actibus hu-

humanis bonitas non solùm sumitur ex obiecto, quod se habet ad modum formæ tribuentis speciem, vt § præcedenti ostensum est, sed etiam à circunstantijs, quæ sunt quædam accidentia ei adiuncta. Ratio verò à priori est, quia tales circunstantiæ possunt importare ordinem conuenientiæ vel disconuenientiæ ad rationem, diuersum ab eo quem importat obiectum: non solùm enim est disconueniens rationi furari, sed etiam furari in loco sacro, aut in magna quantitate: Ergo possunt caussare in actu bonitatem aut malitiam moralem, diuersam ab ea quæ prouenit ex obiecto.

Dices primò: Omnis circunstantia moralis afficiens obiectum, transit in rationem obiecti, cùm nullam afferat actui quem circunstat bonitatem vel malitiam, nisi sit volita; quod autem volitum est, vtique est obiectum voluntatis, sicut omne visum est obiectum visus: Ergo perperam distinguimus bonitatem ex circunstantijs, à bonitate petita ex obiecto. Vnde S. Thomas hic qu. 19. art. 2. docet actum interiorem à solo obiecto bonitatem desumere.

Respondeo circunstantias non transire in rationem obiecti, quando non sunt per se primò & immediatè volitæ, sed tantùm mediatè, & secundariò, seu per modum accidentis & accessorij superuenientis. Tunc nihilominus habent aliquo modo rationem obiecti, quia intra obiectum saltem secundarium voluntatis continentur. Et in hoc sensu dicit Sanctus Thomas actum interiorem à solo obiecto bonitatem desumere, nomine enim obiecti intelligi non solùm id quod voluntas di-

directè, primariò, & immediatè vult, sed etiam quidquid est ab ea volitum, siue immediate, siuè mediatè, siuè primariò, siuè secundariò, siuè directè, siuè indirectè, quomodocumque enim aliquid sit volitum, est aliquo modo voluntatis obiectum.

Dices secundò: Circunstantiæ vt plurimum sunt extrinsecæ actui humano, vt patet de loco & tempore: Ergo non possunt illi dare bonitatem vel malitiam intrinsecam. Sed nego consequentiam, quemadmodum enim actus humani desumunt ab obiecto bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, specificam & essentialem; quia licèt illud sit actui extrinsecum, ordo tamen transcendentalis ad ipsum ei intrinsecus est: ita quoque à circunstantijs accipiunt bonitatem vel malitiam moralem intrinsecam, sed accidentalem: quia pariter ordo transcendentalis quem dicit actus humanus ad circunstantias, eis intrinsecus est.

§. III.

Actus humani desumunt etiam bonitatem vel malitiam à fine extrinseco operantis, distinctam ab ea quam habent ex obiecto & fine intrinseco operis.

RAtio est, quia omnis actus humanus dependet à fine, eiusque influxu, iuxta illud Matth. 6. *Lucerna corporis tui est oculus tuus, si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit, &c.* Ergo si finis sit bonus, non potest influere bonitatem, si prauus non potest non refundere prauitatem.

Vnde

Vnde opus ex obiecto bonum, in vlteriorem finem bonum ordinatum, melius est, magisq; meritorium; & è contra opus ex obiecto malum, ad vlteriorem finem malum relatum, maiorem habet malitiam & deformitatem. Qui enim ieiunat, vel castitatem seruat ex voto, vltra honestatem operis, addit honestatem & meritum religionis; & qui furatur ad mœchandum, præter peccatum furti, committit peccatum fornicationis vel adulterij.

Hæc sunt certa & indubitata apud omnes, sed difficultas & controuersia est inter Theologos, à quo actus ad finem extrinsecum ordinatus, habeat speciem essentialem bonitatis aut malitiæ, an ab obiecto, vel à fine? Pro resolutione notandum est, actum ad finem extrinsecum ordinatum, v. g. volitio dandi eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, dupliciter posse considerari, vel reduplicatiuè, vt imperatur à pœnitentia, & procedit ex virtute & intentione ipsius, quasi medium electum ad satisfaciendum: vel specificatiuê, inquantum est actus misericordiæ, respiciens honestatem sui obiecti, quamuis aliunde imperetur & ordinetur ad alium finem vlteriorem. Hoc præsupposito.

Dico primò, actus imperatus, vt talis formaliter & reduplicatiuè, non specificatur ab obiecto; sed à fine operantis.

Probatur breuiter: Actus imperatus, inquantum huiusmodi, respicit essentialiter finem operantis: v. g. volitio dandi eleemosynam, vt imperata à virtute pœnitentiæ, respicit essentialiter honestatem pœnitentiæ, & non sistit in suo obiecto proximo, nempe ho-

nestate misericordiæ: Ergo vt sic specificatur à fine operantis. Consequentia patet, respectiua enim (qualia sunt actus humani tam in esse physico quam in esse moris considerati) specificantur ab eo quod per se primò & essentialiter respiciunt. Antecedens verò sic ostenditur: Actus imperatus, inquantum huiusmodi, respicit essentialiter id quod respicit virtus à qua imperatur: Sed virtus à qua imperatur volitio dandi eleemosynam, ad satisfaciendum pro peccatis, nimirum pœnitentia, respicit essentialiter finem operantis, nempe satisfactionem pro peccatis: Ergo & ipsa volitio eleemosynæ, vt imperata à tali virtute.

Confirmatur: Actus imperatus, vt talis formaliter, est subordinatus actui imperanti, & quodammodo vnus & idem cum eo, vnde inquantum huiusmodi habet suam specificationem essentialem ab eo à quo actus imperans eam desumit: Sed actus imperans specificatur à fine operantis, quem tanquam proprium & immediatum obiectum respicit: Ergo & actus imperatus, formaliter & reduplicatiuè qua talis, à fine operantis speciem sumit.

Dico secundò, actus imperatus, specificatiuè sumptus, non à fine operantis, sed ab obiecto seu fine operis specificatur. Primò enim & immediatè respicit obiectum, secundariò verò & mediatè finem operantis, vt constat in exemplo adducto, volitio enim dandi eleemosynam, à virtute pœnitentiæ imperata, primò & per se respicit honestatem misericordiæ, secundariò verò & per accidens tendit in bonum pœnitentiæ, ad quod ab operante ordinatur, imò talem finem non respicit,

cit, nisi vt terminata ad proprium obiectum, subindeque vt ab eo specificata. Vnde finis operantis est circunstantia actus imperati absolutè considerati, quæ vocatur circunstantia *cur*: actus verò humani non specificantur à circunstantijs, nec ab eis bonitatem aut malitiam essentialem, sed duntaxat accidentalem desumunt, vt constat ex dictis §. præcedenti. Addo quod, si actus imperati specificarentur à fine imperantis, omnes actiones iusti, qui se & omnia sua per charitatem retulit in Deum, essent eiusdem speciei essentialiter, nempe charitatis, & sic iustus nunquam exerceret actus aliarum virtutum, subindeque illæ in eo essent otiosæ & superfluæ, quod est absurdum; sic enim charitas non esset forma, sed expulsio, nec corona, sed ruina aliarum virtutum.

Ex his intelliges, quod facta comparatione inter duas illas species quæ in actu imperato reperiuntur, illa quæ sumitur ex obiecto est essentialis, altera verò quæ ex fine, accidentalis. Vt enim mox dicebamus, ordinatio in finem operantis se habet per modum circunstantiæ, & accidentaliter aduenit actui, potestque adesse vel abesse ab illo: ordo verò ad obiectum inuariabilis est, & nunquam potest ab actu separari.

Dices primò: Aristoteles 5. Ethicorum cap. 2. docet quod ille qui furatur ad mœchandum, est magis mœchus quam fur: Ergo censet illum actum esse magis in specie mœchiæ quam furti, subindeque illam non istam esse essentialem.

Respondeo quod ille qui furatur vt mœchetur, non dicitur magis mœchus quam fur,

ex eo quod actus furandi speciem sumat à fine luxuriæ, sed quia actus imperans est principalior, & erga luxuriam magis afficitur sic operans, quam circa bonum alienum quod furatur. Addo Philosophum posse intelligi & explicari de actu imperante, inquantum huiusmodi, & vt est talis formaliter & reduplicatiuè; sic enim consideratus non specificatur ab obiecto, sed à fine operantis, vt in prima conclusione ostensum est.

Dices secundò: Plura peccata habent speciem essentialem à solo fine; & non ab obiecto: nam D. Thomas 2. 2. qu. 110. art. 2. ex diuersis finibus distinguit diuersas species mendacij; si quis enim proferat mendacium animo recreandi se vel alium, dicitur mendacium iocosum; si ex intentione iuuandi proximum, mendacium officiosum; si ex intentione illi nocendi, mendacium pernitiosum. Similiter si quis verbum iniuriosum proferat animo auferendi honorem proximo, est contumelia; si ex intentione dissoluendi amicitiam, susurratio; si ex intentione confundendi audientem, irrisio: Ergo actus humani habent speciem essentialem à fine operantis, non verò ab obiecto.

Respondeo distinguendo Antecedens: plura peccata habent speciem essentialem à fine, prout habet rationem finis præcisè, nego. Prout redundat in ipsum obiectum, & intrinsecam caussat in eo diuersitatem, concedo. Potest enim fieri vt finis qui apparet esse extrinsecus, & operantis, sit reuera intrinsecus, & operis, vt contingit in exemplis adductis: nam quia obiectum & finis intrinsecus men-

da-

dacij est dicere falsum, cum intentione fallendi, vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 110. planum est intentionem pertinere ad obiectum mendacij. Vnde dicere falsum cum intentione fallendi in materia iocosa, constituit mendacium iocosum; in materia officiosa, mendacium officiosum; in materia perniciosa, mendacium perniciosum. Idem cum proportione dicendum est de alijs peccatis linguæ, vt de detractione, susurratione, discordia, &c.



CAPVT XII.

An possit idem actus voluntatis simul & eodem tempore, diuersas species moralitatis habere, & esse bonus ex obiecto, & malus ex fine, vel è contra malus ex obiecto, & bonus ex fine?

RESpondeo negatiuè cum D. Thoma hic qu. 19. art. 7. ad 2. vbi sic ait: *Qui vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali, & ideò prout est volitum ab ipso est malum, vnde voluntas eius est mala*. Et in 2. dist. 38. qu. 1 art. 4. ad 4. *Cùm aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est vnus actus voluntatis, & hic actus totus malus est, licèt non ab omni eo quod in eo est malitiam habeat*. Ratio etiam id suadet, nam licèt obiectum huius actus: *volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, materialiter & in esse entis sit bonum, formaliter

ter tamen, & in esse obiecti, & vt actum illum terminat ac specificat, non est bonum, sed malum. Tum quia habet rationem medij ordinati ad malum finem, scilicet vanam gloriam; vnde non est conforme sed difforme dictamini rectæ rationis & prudentiæ; prudentia enim & recta ratio dictant bonum bene esse faciendum, & bonum fieri malè, seu ex malo motiuo, non esse bonum. Tum etiam, quia tunc circunstantia finis mali transit in rationem obiect specificantis, vt docet D. Thomas hic art. 5. ad 4. subindeque destruit bonitatem specificam quæ ex obiecto sumenda erat. Vnde hypocrisis; seu appetitus vanæ gloriæ fermento comparatur Lucæ 12. *Nam sicut modicum fermentum totam farinæ cui inijcitur massam corrumpit, vniuersamque mox conspersionem suo sapore commaculat; sic etiam simulatio cuius semel animum imbuerit, tota virtutum sinceritate & veritate fraudabit:* inquit Venerabilis Beda lib. 4. in Lucam c. 52.

Hæ rationes non solùm probant aliquem actum non posse simul esse bonum ex obiecto, & malum ex fine, sed neque etiam posse esse malum ex obiecto, & bonum ex fine vt cùm quis furatur ad dandam eleemosynam. Si enim malitia desumpta ex fine operantis, vel ex alia circunstantia, inficit totum actum, & eius bonitatem destruit; à fortiori illa quæ deriuatur ex obiecto, quæ est præcipua ac essentialis, idem præstabit, omnemque bonitatem moralem actus pariter destruet. Deinde sicut est contra dictamen prudentiæ eligere aliquod bonum medium ob malum finem, ita & assumere malum medium ad obtinendum bonum

num finem, quia non sunt facienda mala vt eueniant bona. Item sicut in eo qu dat eleemosynam propter vanam gloriam, eleemosyna, inquantum est materia & instrumentum vanæ gloriæ, non est obiectum bonum, sed malum, vitiatur enim à fine, & ad speciem eius trahitur. Ita in eo qui furatur ad dandam eleemosynam non est bonus finis, sed malus; quia est causa furandi, & ratio eligendi malum medium, à quo vitiatur, atque ad speciem eius trahitur: Ergo sicut primus actus est omnino malus, non verò mixtus ex bonitate & malitia, ita & secundus. Vnde S. Thomas hic qu. 19. art. 7. ad 3. *siue voluntas sit eius quod est secundùm se malum, & sub ratione boni; siue sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala.*

Obijcies primò: In naturalibus potest idem subiectum retinere bonitatem quoad aliquid, & esse malum quoad aliud: v. g. potest idem homo habere pulchros oculos, & nasum deformem, ægrotare pedibus, sed non manibus. Similiter in artificialibus potest idem opus secundùm vnam partem esse pulchrum, & regulis artis conforme, & secundùm aliam deforme, distortum, & regulis artis dissonum: pariter ergo eadem actio humana poterit esse mixta ex bonitate & malitia morali, & simul esse bona ex obiecto, & mala ex fine operantis, vel è contra mala ex obiecto, & bona ex fine operantis. Quare S. Thomas hic art. 4. cùm enumerasset in corp. quadruplicem actûs bonitatem, in solut. ad 3. ait: *Nihil prohibet actionis habenti vnam prædictarum bonitatum, deesse aliam, & secundum hoc contingit*

 actio-

actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circunstantias, ordinari ad finem malum, vel è conuerso; non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant. Quibus verbis apertè videtur docere, quod actio humana potest habere vnam bonitatem moralem, puta ex obiecto, & tamen carere alijs quæ desumuntur ex fine, vel circunstantijs, subindeque simul esse bona & mala. Vnde in 2. dist. 36. qu. vnica artic. 5. in fine corporis ait: *Contingit actum habere bonitatem ex materia, & tamen eum malè fieri propter indebitas circunstantias.*

Respondeo, concesso Antecedenti, negando consequentiam & paritatem: Ratio discriminis est, quia in naturalibus & artificialibus malum vnius partis non inficit aut destruit bonitatem alterius; vnde bonitas quæ est ex essentia potest simul stare cum malo accidenti, & bonitas vnius partis cum malo alterius: in moralibus verò malitia quæ est ex fine, vel ex circunstantijs, totum actum inficit, & omne bonum eius destruit, & à fortiori malitia quæ est ex obiecto destruit bonitatem finis; sicque impossibile est, bonitatem ex obiecto stare cum malitia ex fine, vel bonitatem ex fine cum malitia ex obiecto. Vnde quando S. Thomas ait quod actioni habenti vnam bonitatem, puta ex obiecto, contingit deesse aliam, scilicet ex fine; & ob istius defectum reddi peccaminosam, ly *habenti* non facit sensum compositum, quasi actio simul cum tali defectu talem bonitatem conseruet, sed reddit sensum diuisum, & solùm significat, quod quantùm est de se habiturus

erat

erat actus talem bonitatem, nisi aduenisset malitia ex fine illam impediens. Sicut si diceretur, habenti sanitatem contingit distemperari humores, non esset verum in sensu composito, ita vt cùm de facto est distemperies, reuera sit sanitas, sed solùm in sensu diuiso; quia scilicet adesset tunc quantùm est ex alijs principijs, nisi distemperies accidisset. Eodem modo intelligi & explicari debet aliùs locus desumptus ex libro 2. sententiarum.

Obijcies secundò: Cum quis instante præcepto subueniendi egeno, in extrema vel graui necessitate constituto, dat eleemosynam, ob inanem gloriam, implet præceptum: Ergo talis actus est bonus ex obiecto licèt sit malus ex fine, subindeque mixtus ex bonitate & malitia morali. Consequentia patet, cùm enim præceptum sit de actu bono, impleri nequit nisi per actum bonum, saltem ex obiecto.

Confirmatur: Si talis actus esset malus ex obiecto, haberet duplicem malitiam, vnam ex fine, nempe inanis gloriæ, aliam ex obiecto deprauato, scilcet ex eleemosyna vitiata: Sed hoc dici nequit, aliàs qui daret eleemosynam propter vanam gloriam, duplex peccatum committeret, quod videtur absurdum: Ergo talis actus non est malus ex obiecto.

Ad obiectionem respondeo, concesso Antecedenti, negando consequentiam; ad cuius probationem dicendum cum D. Thoma infra qu. 100. art. 9. & 10. leges esse in duplici differentia: quædam dantur de actibus humanis, præcisè quoad substantiam & entitatem physicam, vel, quod idem est, quoad bo-

nitatem obiectiuam materialem, vt quæ præcipiunt succurrere egenti, audire sacrum, & similes; aliæ verò dantur de fine & modo prædictorum actuum, & consequenter de eorum honestate & bonitate formali, cuiusmodi sunt illæ quæ disponunt de interiori rectitudine hominis, ac de his quæ pertinent ad directionem cordis, & ad ipsam iustificationem & munditiam interiorem, vt credere, sperare, diligere, pœnitere, non mœchari in corde, non concupiscere rem alienam &c. Leges igitur quæ dantur de sola substantia actus (qualis, vt dixi, est illa quæ præcipit succurrere indigentij) adimpleri possunt per actum qui nullam habeat bonitatem formalem, dummodo circa materiam bonam, seu obiectum materialiter bonum versetur. Vnde hoc argumentum solùm probat obiectum huius actus: *Volo dare eleemosynam propter inanem gloriam*, esse bonum materialiter & in esse entis, non autem ostendit illud esse bonum formaliter, & in ratione obiecti specificantis.

Ad confirmationem respondeo aliquos existimare in illo actu duplicem esse malitiam, vnam vanæ gloriæ vitiantis, & aliam eleemosynæ vitiatæ; tunc enim (inquiunt) non manet vera eleemosyna; sed fit materia vanæ gloriæ, ac instrumentum superbiæ. Vnde Augustinus in regula, seu epist. 109. ait quod *superbia insidiatur bonis operibus vt pereant*, & Chrysologus, loquens de hypochrisi, dicit: *Crudeli arte virtutes necat mucrone virtutum, ieiunium ieiunio perimit, orationem oratione vacuat, misericordiam miseratione prosternit.* Verisimilius tamen & probabilius est, non dupli-

plicari ibi malitiam, nec aliam dari distinctam à superbia, seu vana gloria, quæ totum illum actum viciat, ad instar fermenti vitiati, quod totam farinæ cui inijcitur massam corrumpit, vel tineæ, quæ totum ex quo nascitur pannum corrodit. Vnde Christus Matt. 6. dicebat: *Si oculus tuus fuerit nequam, totum corpus tuum tenebrosum erit*. Vbi per oculum intelligunt SS. Patres intentionem finis, quæ si sit mala, redit totam actionem malam & tenebrosam, omnemque bonitatis lucem ab ea excludit. c

Dices, sicut intentio finis, si sit mala, reddi actionem malam, ita si sit bona, reddit illam bonam, quamuis ex obiecto mala sit. Ergo poterit actus malus ex obiecto, esse bonus ex fine. Consequentia patet, Antecedens verò probatur ex varijs Scripturæ SS. Patrum testimonijs, in quibus actus de se mali & peccaminosi, ex bono fine excusantur, vt constat tum de mendacio tum de homicidio. Nam Genes. 20. Abraham dixit de vxore sua quod esset sua soror, & tamen non peccauit, vt dicunt Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 34. & Chrysostomus homil. 52. super Genesim, quia hoc dixit ad saluandam propriam vitam. Iacob mentitus est patri suo dicens se esse primogenitum eius Esau, & tamen solùm ob intentionem bonam excusari potest, quia scilicet hoc dixit ad obtinendam patris benedictionem. Iudith in pluribus Holoferni mentita est, & tamen videtur non peccasse, quia id fecit ad saluandum populum suum. Item obstetrices Ægyptiæ mentitæ sunt Pharaoni, quæ tamen non videntur peccasse, quia id

id fecerunt ad impediendа homicidia paruulorum, vnde dicitur Exodi 1. *Bene fecit Deus obstetricibus*: constat autem Deum non remunerare peccata. Idem probatur de homicidio: nam Exodi 2. Moyses occidit Ægyptium authoritate propria, & ex bona intentione liberandi proximum suum excusatur. Iudicium 16. Sanson seipsum occidit cum multis Philistæis, columnas templi concutiens; & tamen non peccauit, quia ex zelo Dei id fecit, vt Philistæos inimicos populi Dei occideret, vnde ab Apostolo inter sanctos connumeratur ad Hæbreos 11. Beata etiam Appollonia, Spiritus Sancti igne succensa, in rogum se proiecit, vt narrat eius historia. Scribit etiam D. Ambrosius lib. 3. de Virginibus, Pelagiam Virginem præcipitem se dedisse in flumen, ne à persequente milite violaretur. Idemque laudabiliter fecisse tempore persecutionis aliquas sanctas fœminas, vt inuasores suæ pudicitiæ effugerent, narrat S. Augustinus lib. 1. de ciuit. cap. 16.

Respondeo negando Antecedens, intentio enim boni finis nunquam excusat malitiam prauæ electionis, quia non sunt facienda mala vt eueniant bona. Vnde non est licitum mentiri propter aliquem bonum finem, vt ad tuendam vitam proximi, vel aliquod graue damnum vitandum, vt communiter docent Theologi contra Cassianum, qui collat. 17. cap. 18. approbare videtur sententiam Abbatis Ioseph dicentis: *Quando graue aliquod imminet de veritatis confessione discrimen, tunc mendaciorum sunt recipienda perfugia*. Ad illa verò quę ex Scriptura afferuntur pro men-

dia-

dacio excusando, in primis dico Scripturam multorum mendacia referre, sed non ea approbare, vel excusare; vnde quando obstetrices mentitæ sunt Pharaoni, pro illo mendacio non sunt remuneratæ à Deo, sed pro timore quem habuerunt erga Deum, propter quem infantes Hebræorum noluerunt occidere, vt ait D. Thomas 2. 2. quæst. 110. art. 3. ad 2. & patet ex illo Exodi 1. *Quia timuerunt obstetrices Deum, ædificauit illis domos.*

Secundò dico, Abraham non fuisse mentitum, cùm dixit Saram esse sororem suam, quia soror erat ex parte patris, quamuis non ex parte matris, vt dicitur Genes. 20. Non quòd fuerit genita ex eodem parte proximo, etsi non proxima matre, quasi fuisset soror germana, sed non vterina, vt Caietanus & nonnulli Recentiores existimant; sed quia nata erat ex eodem patre, scilicet Thare, mediante filio eius Aran, patre Saræ, vt rectè obseruauit Cornelius Iansenius Episcopus Iprensis in cap. 20. Geneseos. Ex quo infert fuisse quidem licita tempore Abrahæ matrimonia inter auunculum & neptem, sed non inter fratrem & sororem.

De Iacob etiam dicendum est, ipsum non fuisse mentitum, cùm dixit Patri: *Ego sum primogenitus tuus Esau*: Tùm quia primogenita illius ei de iure debebatur, & sic se appellabat Esau, non in persona, sed in iure; sicut Ioannes dictus est Elias, non in persona, sed in spiritu: Tùm etiam quia loquebatur prophetìcè, & in sensu mystico, vt scilicet designaret quod minor populus, scilicet Gentilium, substituendus erat loco maioris nempe

Iu-

Iudæorum. Vnde ait D. Thomas loco citato in resp. ad 3. quod *in Scripturâ sacra inducuntur aliquorum gesta, quasi exempla perfectæ virtutis, de quibus non est æstimandum eos fuisse mentitos: si quæ tamen in eorum dictis appareant quæ mendacia videantur, intelligendum est ea figuraliter & propheticè dicta fuisse.*

Iudith quoque in verbis quæ Holoferni dixit, cum magna cautela & prudentia locuta est, & aliquibus amphibologijs, non tamen mendacijs, voluit eum decipere; sicut cùm dixit, quod duceret eum per mediam Ierusalem, & ne vnus canis latraret contra illum; nam reuera illum adductura erat per mediam Ierusalem, sed mortuum non viuum, deferendo caput eius &c. Quod si in aliquo verbo fortassis mentita est, non ex eo laudatur, sed ex charitate & affectu ad salutem populi.

Ad id quod dicitur de homicidio Moysis respondetur, quod si Moyses est excusandus in occisione illius Ægyptij, vel id præstitit ex inspiratione Dei, qui ad hoc ei authoritatem tunc dedit; vel ob iustam proximi defensionem, quia videbat fratrem seu proximum iniustè ab illo Ægyptio affligi & opprimi, & non erat alia via defendendi ipsum, quam inuasorem occidendo.

Demum ad id quod additur de Sansone dicendum est, illum Spiritu Sancto instigante id fecisse, atque adeò licitè, vt docent S. Augustinus 1. de ciuit. cap. 21. & 26. & D. Thomas 2. 2. qu. 64. art. 5. ad 4. Idem dicit debet de S. Appollonia, cùm in rogum se proiecit

iecit & de illis Sanctis fœminis, quæ tempore persecutionis seipsas occiderunt, vel in flumen præcipitarunt, vt inuasores suæ pudicitiæ effugerent, vt ibidem tradit S. Doctor.

Quæres, an idem actus possit simul habere duas species bonitatis, vel duas species malitiæ? Respondeo affirmatiuè: bonitas enim & malitia moralis actus sumuntur ex conformitate vel deformitate ad rationem: Sed vnus & idem actus potest esse conformis vel disformis rationi duobus modis inter se diuersis; potest enim habere conformitatem vel deformitatem ad rationem ex parte obiecti quod immediatè respicit, & ex parte finis ad quem ordinatur, nam cùm quis tribuit eleemosynam ad satisfaciendum pro peccatis, in isto actu datùr obiectum, scilicet subleuatio alienæ miseriæ, quod est ex se rationi consonum; & finis, nempe satisfactio pro peccatis, qui similiter honestus est, & conformis rationi. Similiter cùm quis furatur ad fornicandum, in illo actu duplex reperitur deformitas, vna ex obiecto, scilicet ex re aliena quæ tollitur, altera ex fine ad quem ordinatur, nimirum fornicatione: Ergo idem actus duas species bonitatis, vel duas species malitiæ, simul habere potest.

Confirmatur: Idem actus potest procedere à distinctis virtutibus, nempe ab vna elicitiuè, & ab alia imperatiuè, vt constat in martyrio, quod vt ait D. Thomas 2. 2. q. 124. art. 2. ad 2 *est actus charitatis vt imperantis, fortitudinis autem vt elicientis*: Ergo potest ab vtraque suam specialem bonitatem habere. Consequentia patet, actus enim per-

pertinere non poteſt ad aliquam virtutem, niſi attingat obiectum ſub ratione formali illius, in qua ratione ſpecialis bonitas & honeſtas neceſſariò imbibitur.

Dices, cùm quis vult ieiunare, vel tribuere eleemoſynam, ad ſatisfaciendum pro peccatis, non appetit tale opus propter ſe, ſed tanquam medium ad pœnitentiam: Sed medium, qua tale, non habet rationem boni honeſti, quæ ſoli fini conuenit, ſed tantùm boni vtilis: Ergo talis actus non habet honeſtatem ſeu bonitatem moralem ab obiecto quod immediatè reſpicit, ſed tantùm à fine extrinſeco ad quem ordinatur, ſubindeque non duplici, ſed vnica tantùm bonitate gaudet.

Reſpondeo negando Antecedens, ieiunium enim, vel eleemoſyna, volita vel facta ad ſatisfaciendum pro peccatis, ſimul appetitur & propter ſe proximè & immediatè, ratione propriæ honeſtatis ac bonitatis moralis, & propter aliud, nempe propter pœnitentiam ad quam ab operante ordinatur; vnde non habet rationem puri medij, nec puri finis, ſed finis ſimul & medij; ſeu finis intermedij & eſt bonum honeſtum, ratione ſui, & bonum vtile, ratione ordinationis ad pœnitentiam; ſubindeque duplicem habet ſpeciem bonitatis moralis, vnam ex obiecto in quod immediatè tendit, alteram ex fine extrinſeco ad quem ordinatur, quarum prima eſt illi eſſentialis, altera verò accidentalis, vt capite præcedenti §. 3. oſtenſum eſt.

CA-

CAPVT XIII.

De indifferentia actuum humanorum ad bonitatem vel malitiam moralem.

CErtum est dari actus humanos indifferentes ex sua specie: nam actus humani speciem sumunt ex obiecto, vt supra cap. 11. §. 1. ostensum est, vnde sicut actus illi dicuntur boni ex sua specie, qui tendunt in obiectum de se bonum, mali verò qui respiciunt obiectum malum, & difforme rationi; ita illi indifferentes ex sua specie appellantur, qui versantur circa obiectum ex se ad bonum vel malum indifferens, vtpote secundùm se neque consonum neque dissonum rationi: constat autem plures esse actus huiusce rationis, nam ambulare, leuare festucam, ire ad agrum, colligere flores, & huiusmodi, ex obiecto non habent bonitatem aut malitiam, sed ad vtramque indifferentes sunt, vnde ex bono fine honestari, & ex malo vitiari possunt, iuxta illud Augustini lib. 2. de sermone Domini in mõte: *Sunt quædam facta media quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus iudicare temerarium est*. Solùm ergo difficultas & est controuersia inter Theologos, an possit dari actus indifferens, non solùm in specie, & per ordinem ad obiectum, sed etiam in indiuiduo, ac pensatis omnibus circunstantijs, & accidentibus, quæ necessariò illum comitantur?

Respondeo negatiuè cum S. Thoma hic art. 9. idque probo primò hac ratione quam addu-

adducit in corp. articuli: Licèt aliquis actus non habeat ex sua specie & obiecto quod sit bonus aut malus, quia tamen actuum humanorum bonitas aut malitia moralis non pendet solùm ab obiecto, sed etiam à circunstantijs, quæ sunt veluti quædam illorum accidentia, oportet quod quilibet indiuidualis actus habeat aliquam circunstantiam, per quam contrahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis: nam si finis quem operans formaliter aut virtualiter intendit, sit honestus, etiam si obiectum sit indifferens, actus erit bonus moraliter, vt cùm quis vadit in agrum honestæ recreationis causa: si verò finis non sit honestus, eo ipso talis actus erit malus moraliter, quia eo ipso quod actus non habet finem bonum & honestum, est malus: *Cùm enim* (inquit S. Doctor) *rationis sit ordinare, actus à ratione deliberatiua procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi & habet rationem mali*. Idem docet Augustinus lib. 4. contra Iulian. cap. 3. verbis: *Cùm facit homo aliquid in quo peccare non videtur, si non propter hoc facit propter quod facere debet, peccare conuincitur*. Et infra: *Quidquid boni fit ab homine, & non propter hoc fit propter quod fieri debere vera sapientia præcipit, licèt officio videatur bonum, ipso non recto fine peccatum est*. Ergo actus ex sua specie, seu ex obiecto indifferens, non potest esse indifferens in indiuiduo, seu in sui exercitio, sed necessariò debet esse bonus moraliter, vel malus.

Respondent Aduersarij, hominem non teneri actui indifferenti ex obiecto apponere

finem

finem bonum & honestum, sed posse illum exercere, ob solam delectationem, vel naturæ commoditatem; nimis enim (inquiunt) rigorosum videtur obligare hominem ad hoc vt in omnibus actionibus suis, in his præcipuè quæ ad naturæ commoditatem, & indiuidui conseruationem pertinent, semper rectum & honestum finem apponat; aliàs continuò peccarent homines, saltem venialiter, cùm continuò tales actiones occurrant, & homines non recordentur eas in bonum & honestum finem referre.

Sed contra primò: Quoties homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, tenetur operari vt homo, ac proinde iuxta exigentiam & inclinationem naturæ rationalis: Ergo tenetur operari in ordine ad bonum rationis siue honestum, quod est finis talis naturæ; alioquin non agit vt homo, sed vt animal, & assimilatur iumentis insipientibus quibus non est intellectus. Vnde Propheta Regius Psal. 9. dicebat: *Constitue Domine legislatorem super eos, vt sciant Gentes quoniam homines sunt.* Id est mitte Domine Verbum tuum, & sapientiam de cœlis, vt doceat Gentes & homines peccatores, qui more brutorum viuunt, attendendo solùm ad bonum delectabile & sensibile, operari conformiter ad naturam humanam, & sequi regulas rectæ rationis ac prudentiæ, bonumque honestum & rationi consonum prosequi.

Contra secundò: cùm operationes non sint propter delectationes, sed è conuerso delectationes propter operationes, vt docet D. Thomas supra qu. 4. art. 2. ad 2. qui eligit opera-

rationem propter delectationem, & propter hanc solam operatur, inordinatè agit, & peccat, peruertendo ordinem naturæ, vt magis constabit ex infra dicendis: Ergo falsum est, & à principijs moralis Philosophiæ penitus alienum quod Aduersarij dicunt, nempe hominem posse exercere actus ex obiecto indifferentes, propter solam delectationem aut commoditatem naturæ tanquam propter finem. Pars enim sensitiua & animalis, vtpote inferior, debet semper subesse ac subordinari rationi superiori, & ab ipsa dirigi & regulari, subindeque bonum delectabile ad honestum referri. Non requiritur tamen necessariò actualis relatio in bonum honestum, sed sufficit virtualis: vnde quamuis quis accedens ad mensam, non cogitet de conseruatione vitæ, sed solùm de cibi delectatione, non propterea peccat, quia talem delectationem, propter operationem vitæ conseruatiuam, saltem virtualiter vult, sicque non inordinatè eam appetit. *Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo*, vt ait S. Thomas hic art. 9. ad 3. Ex quo patet eius sententiam non esse nimis rigidam & austeram nec iugum importabile, aut labyrinthum scrupolosis conscientijs inextricabilem, vt causantur Aduersarij.

Ex his potest magis illustrari & confirmari ratio D. Thomæ, & rursus sub hac forma proponi: Quotiescumque homo operatur cum consilio & deliberatione rationis, intendit aliquem finem: vel ergo talis finis est bonum honestum, aut delectabile; vtile enim qua tale,

le, cùm non ſit appetibile propter ſe, ſed ſolùm propter aliud ad quod deſeruit vt medium, non poteſt habere rationem finis. Si ſit bonum honeſtum, actus erit moraliter bonus & rationi conſonus: Si verò ſit purè delectabile, actus erit malus & rationi diſſonus, quia, vt oſtendimus, eſt intrinſecè malum, & rationi difforme, ſiſtere in bono delectabili tanquam in fine.

Obijcies primò: Sunt aliquæ operationes per ſe tantùm ordinatæ ab oblectandum, vt viſio pulchri ad oblectandos oculos, olfactio odoris ad oblectandas nares, muſica ad aures recreandas: Ergo ſaltem iſtæ poterunt propter ſolam delectationem licitè exerceri.

Reſpondeo negando Antecedens, nulla enim operatio ad ſolam delectationem vt ad vltimum finem ordinatur, ſed vltra ſemper tendit ad finem commodum & vtilem naturæ. Ita viſio pulchri, auditio ſuauis concentus, finaliter ordinantur ad excitandos ſpiritus, qui deſeruiunt ad operationes humanas exercendas. Olfactio odoris ordinatur ad cerebrum confortandum, & ſic de cœteris.

Obijcies ſecundò: Nullum eſt præceptum obligans hominem ad referendum omnes ſuas actiones in bonum honeſtum & rationi conſonum, quotieſcumque cum conſilio & deliberatione rationis operatur: Ergo ratio D. Thomæ falſo nititur principio. Conſequentia patet, Antecedens probatur. Si daretur tale præceptum, vel eſſet poſitiuum, vel naturale? Non primum, cùm ex Scriptura non conſtet; nec ſecundum, quia ad nullum ex præceptis Decalogi, vbi naturalia continentur, ſpectat: Ergo &c.

Reſ-

Respondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, tale præceptum esse naturale; sicut enim agentia naturalia determinantur ab Authore naturæ ad proprios actus naturali inclinatione, ita agens liberum determinatur per leges & præcepta: videmus autem quod agentia naturalia recipiunt ab Authore naturæ inclinationem vt per omnes suos actus tendant ad proprios fines consonos suis naturis: Ergo etiam agens rationale & liberum debuit habere præceptum & legem, vt omnibus suis actibus deliberatis tendat ad bonum consonum naturæ rationali, quod est bonum honestum. Neque enim minùs spectat ad naturæ Authorem dare agentibus liberis pro omnibus suis actibus determinationem moralem, quæ est per præceptum, quam agentibus naturalibus determinationem naturalem, quæ est per naturalem inclinationem. Ex quo patet tale præceptum esse naturale. Ad quod verò ex decem in Decalogo contentis reducatur, variè opinantur Authores. Quidam existimant illud esse reducendum ad præceptum dilectionis Dei, nam ratione huius præcepti tenemur diligere Deum super omnia, & habere illum pro fine vltimo, & consequenter referre in ipsum omnes nostras actiones, saltem mediatè, quod fit ordinando eas ad aliquem finem honestum. Aliqui dicunt, quod sicut est præceptum naturale non prodigendi pecunias, ita & non terendi tempus inaniter, & potentias animæ vel corporis, in operibus vanis & otiosis inutiliter non occupandi.

Verius tamen aut probabilius existimo, quod sicut dantur quædam veritates quæ per se

se non pertinent ad obiectum fidei, sed sunt veluti præambulæ ad illam; vt Deum existere, Deum esse vnum, sicut docet D. Thomas 1. p. q. 2. art. 2. ad 1. ita dantur quædam præcepta naturalia, quæ non continentur in præceptis Decalogi, sed sunt quasi præambula ad illa, sicut est præceptum diligendi seipsum, ad quod reducitur præceptum de non operando absque fine rationabili; inquantum homo, quia rationalis est, & viuit vita intellectuali, ac eleuata supra vitam brutorum, debet diligere suam dignitatem, & operari vt homo, non verò assimilari iumentis insipientibus, vt supra ostensum ac ponderatum est.

Obijcies tertiò: Datur actus indifferens secundùm speciem: Ergo & quoad indiuiduum. Consequentia videtur manifesta, quia nulla est species quæ non habeat vel saltem habere possit aliquod indiuiduum.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, quia (vt supra annotauimus) actus secundùm speciem attenditur solùm penes ordinem ad obiectum à quo specificatur, quod cùm sæpe neque bonum neque malum per se sit, nullam bonitatem vel malitiam, sed specificam tantùm indifferentiam, in obiectum refundit. At verò actus in indiuiduo consideratur vt vestitus omnibus circunstantijs, quarum præcipua est finis, qui si sit honestus, bonitatem moralem causat in actu; si verò honestate careat, malitiam moralem in ipsum inducit. Ad probationem in contrarium dicendum est, quod licet species quæ actui humano absolutè conuenit, in aliquo indiuiduo reperiatur, ea tamen quæ illi

competit sub quadam præcisione & statu, quo attingit vel concipitur attingere obiectum sine circunstantijs, non potest ad indiuidua descendere; quia in indiuiduo inueniuntur circunstantiæ, sine quibus indiuiduatio non datur: indifferentia autem ad bonitatem & malitiam actibus humanis absolutè non conuenit, sed sub aliqua tantùm præcisione & reduplicatione, nempe prout solum obiectum respiciunt, & à circunstantijs abstrahunt.

Duo corollaria quæ obseruentur dignissima.

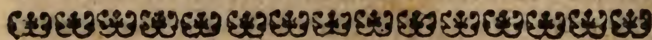
EX dictis colligitur primò, falsam esse, & à principijs Philosophiæ moralis penitus alienam Escobarij sententiam tract. 2. exam. 2. num. 102. asserentis, nullùm esse peccatum comedere & bibere vsque ad satietatem, ob solam voluptatem, & pro hac sententia referentis Ioannem Sancium. Constat enim ex supra dictis, delectationes sensuum à creatura rationali non esse per se expetibiles, sed solùm ratione boni honesti, cuius sunt illecebra, & veluti condimentum, quod prouida & sagax natura in operationibus ad conseruationem indiuidui vel speciei necessarijs apposuit, vt bruta quæ non possunt apprehendere bonum honestum, delectabili traherentur. Vnde delectationes sensuum primariò & principaliter, seu tanquam finem intendere, est natura bruti, & vitium hominis, iuxta illud Augustini lib. de peccato origin. cap. 40. *Tantæ excellentiæ est in comparatione pecoris homo, vt vitium hominis natura sit pecoris.* Hinc Tullius in suis de officijs, ac Tuscu-

culanarum quæstionum libris infert, *corporis voluptatem, non satis esse dignam hominis præstantia, & pertinere ad omnem officij quæstionem, semper in prompt habere, quantum natura hominis pecudibus reliquisque bestijs nisi voluptatem sentientibus antecellat*. Et Seneca lib. de beata vita cap. 10. quendam Epicuri de grege porcum redarguens, sic ait: *Tu voluptatem complecteris, ego compesco, tu vo uptate frueris, ego vtor*. Et epist. 88 *Temperantia* (inquit) *voluptatibus imperat, alias odit atque abigit, alias dispensat, & ad sanum modum redigit, nec vnquam ad illas propter illas venit*. Qualis pudor eò post fidem non peruenisse Theologos, quò ante fidem Philosophi peruenere. Quare Escobario & Sancio illud Augustini ad Iulianum, voluptati sensuali similiter patrocinantem, regerere licet: *Obsecro te non sit honestior Philosophia Gentium, quam nostra Christiana*. Vnde inter propositiones nuper à Sanctissimo Papa nostro Innocentio XI. damnatas, hæc habetur: *Comedere & bibere vsque ad satietatem, absque necessitate, ob solam voluptatem, non est peccatum modò non obsit valetudini, quia licitè potest appetitus naturalis suis actibus frui*.

Colligitur secundò, falsam esse, & bonis moribus aduersam, aliam Ioannis Sancij sententiam, qui disput. 23. num. 25. contendit, finem solius delectationis in coniugatis, nec peccatum quidem esse veniale. Si enim peccatum & deordinatio creaturæ rationalis est, actiones ad indiuidui conseruationem spectantes, ob solam delectationem tanquam propter finem elicere, etiam peccatum, saltem venia-

le, erit in coniugatis actum ad speciei propagationem ordinatum, ob solam delectationem tanquam propter finem exercere. Vnde Augustinus lib. de bono coniugali cap. 6. *Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam, concupiscentiæ verò satiandæ, tamen cum coniuge, propter fidem thori, venialem habet culpam.* Et cap. 7. *Reddere debitum coniugale nullius est criminis, exigere autem vltra generandi necessitatem, est culpæ venialis.* Item lib. 2. contra Iulian. cap. 10. ait, *coniuges contrahere vnde quotidie dicant, dimitte nobis debita nostra, quando modum generationi necessarium, causa solius voluptatis excedunt.* Similia habet Gregorius Magnus lib. 12. moral cap. 17. alias 20. vbi hæc scribit: *Tunc solum coniuges in admixtione sine culpa sunt, cum non pro explenda libidine, sed pro suscipienda prole miscentur.* Et de cura pastorali p. 3. admonit. 28. *Admonendi sunt coniuges* (inquit) *vt suscipiendæ prolis se meminerint causa coniunctos, & cum immoderatæ admixtioni seruientes, propagationis articulum in vsum transferunt voluptatis, perpendunt quod licet extra non exeant, in ipso tamen coniugio, coniugij iura transcendunt. Vnde necesse est vt crebris exhortationibus moneantur, vt defleant quod pulchram copulæ speciem admixtis voluptatibus fœdant.* Demum S. Thomas in 4. dist. 31. quæst. 2. artic. 2. in corp. ait: *Duobus solum modis coniuges absque omni peccato conueniunt, scilicet causa prolis procreandæ, & debiti reddendi, alias semper ibi est peccatum ad minus veniale.* Vnde inter sexaginta quinque propositiones, nuper ab Innocentio XI.

proſcriptas, hæc nonum obtinet locum: *Opus coniugij, ob ſolam voluptatem, exercitum, omni penitus caret culpa & defectu veniali.*



CAPVT XIV.

Actus exterior non addit bonitatem vel malitiam moralem intrinſecam ſupra interiorem, ſed gaudet tantùm bonitate vel malitia extrinſeca ab actu voluntatis imperante deſumpta.

Colligitur hæc veritas ex pluribus Scripturæ & SS. Patrum teſtimonijs, quibus apud Deum voluntas pro facto reputatur, Nam Deus Geneſ. 22. dixit Abrahæ non mactanti filium, ſed mactare parato: *Quia feciſti hanc rem, & non pepercisti filio tuo vnigenito propter me, benedicam tibi.* Vbi Chryſoſtomus homil. 47. *Quantùm ad voluntatem cruentauerat dexteram Patriarcha, perfectumque obtulerat ſacrificium, & idcirco Dominus, quaſi ſacrificio reipſa conſummato, laudat iuſtum.* Item Marci 12. & Lucæ 21. Chriſtus duo pauperis viduæ minuta, in gazophilacium miſſa, prætulit magnis diuitum eleemoſynis; quia non opus externum, ſed puri cordis affectum reſpexit: *Viduam* (inquit Cyprianus tract. de operib. & eleemoſ.) *cùm videret Dominus, non de patrimonio, ſed de animo opus eius examinans, & conſiderans, non quantùm ſed ex quanto dediſſet, dixit: vidua iſta plus omnibus miſit*

misit in dona Dei. Ex quo infert Gregorius Magnus homil. 5. in Euang. quod *ante oculos Dei nunquam vacua est manus à munere, si fuerit arca cordis repleta bona voluntate.* Demum idem Saluator Matth. 5. vt innuat consensum internum voluntatis eandem habere malitiam, ac si actus elicitus fuisset, dicit: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.* Vnde Augustinus de lib. arbitr. cap. 3. *Si cui non contingat facultas concumbendi cum coniuge aliena, planum tamen aliquo modo sit id eum cupere & si potestas detur facturum esse, non minus reus est, quam si in ipso facto deprehenderetur.*

Ratio etiam suffragatur: Bonitas enim & malitia moralis fundantur in libertate, vnde ibi solùm potest esse bonitas vel malitia moralis intrinseca, vbi est libertas intrinseca: Sed in actu exteriori potentiæ executiuæ, nulla est libertas intrinseca, sed tantùm extrinseca, vt docent Philosophi: Ergo nec bonitas aut malitia moralis intrinseca, sed duntaxat extrinseca, ab actu voluntatis imperante desumpta. Vnde actus exterior, qui est mera executio interioris actus voluntatis, non addit illi bonitatem vel malitiam simpliciter in ordine ad præmium vel pœnam essentialem, sed solùm secundùm quid, & in ordine ad præmium vel pœnam accidentalem, vt expressè docet S. Thomas in 2. dist. 40. qu. 1. art. 3. his verbis: *Actus exterior nihil adiungit ad præmium essentiale, tantùm enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquid bonum faciendi, quantùm si faceret illud; & si facit*

vnum

vnum actum, quantùm si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem quæ est ipsius actus exterioris secundùm se, & ideò actus exterior adiungit aliquid ad præmium accidentale. Id clarè patet in actu martyrij; illi enim qui sola voluntate martyres sunt, possunt mereri æquale & maius præmium essentiale, quam qui reipsa patiuntur pro Christo, si æquales aut feruentiores actus charitatis eliciant; non gaudent tamen præmio accidentali, quod aureola dicitur, quia illa solùm debetur ipsi exteriori passioni, seu actuali tolerantiæ mortis, in qua est specialis difficultas, cui præmium aliquod accidentale correspondet.

Contra nostram assertionem obijciunt inprimis Scoti Discipuli celebre testimonium Augustini, desumptum ex libro 13. de Trinit. cap. 5. vbi S. Doctor sic ait: *Mala voluntate vel sola quisque miser efficitur. sed miserior potestate qua desiderium malæ voluntatis impletur.* Quibus verbis fatetur actum exteriorem, adimpletiuum mali desiderij addere supra ipsum desiderium maiorem miseriam, subindeque maiorem malitiam.

Sed facilè respondetur ex principijs iam statutis, quod peccator fit miserior per actum exteriorem, non ex eo quod ex illo noua malitia essentialis accrescat, sed propter accidentalem malitiam, & varia incommoda quæ actus exterior secum adducit, quæ sine dubio miserabiliorem efficiunt peccatorem, quam esset per solam voluntatem peccandi. Ex actu enim exteriori malo magis hebetantur sensus,

& potentiæ exteriores proniores redduntur ad malum; ex illo etiam multoties generatur ſcandalum, & incurritur excommunicatio, vel irregularitas, aut obligatio ad reſtitutionem, quæ per ſolum actum interiorem non inducuntur.

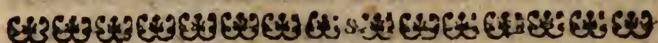
Obijcies ſecundò: Actus interior & exterior diſtinctis præceptis prohibentur, nonum enim & decimum Decalogi præceptum ſunt de actibus interioribus tantùm, nempe de concupiſcentia vxoris, & rei alienæ; & tamen fornicatio & furtũ, quæ sũt actus exteriores illis correſpondentes, prohibentur ſexto & ſeptimo præcepto: Ergo ſignum eſt quod actus exterior addit nouam malitiam ſuper actum interiorem. Alioquin non teneremur exprimere in confeſſione actum externum v. g. homicidium, vel adulterium, ſed ſufficeret ſi diceremus nos habuiſſe internum occidendi vel adulterandi deſiderium, quod damnat communis Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo, conceſſo Antecedente, negando conſequentiam. Non enim ideò ponuntur diuerſa præcepta de actibus interioribus & exterioribus ſupra dictis, quod in his ſit diuerſa malitia, vel ad diuerſa vitia pertineant; ſed quia, cùm concupiſcentia rei alienæ & venereorum, ſit pro iſto ſtatu naturæ corruptæ, magis homini connaturalis & frequentior, quam deſideria aliorum actuum prohibitorum, conueniens fuit vt ſpeciali præcepto prohiberetur, vt docet D. Thomas 2. 2. qu. 122. art. 6. ad 4. Alioquin potuiſſet aliquis faciliter ſibi ſuadere, concupiſcere rem vel vxorem alienam, dummodo actus non ſequatur, non

eſſe

esse peccatum, sicut quidam hæretici asseruerunt; talemque hæresim regnasse apud Iudæos, ex verbi illis Christi supra adductis colligitur: *Omnis qui viderit mulierem ad concupiscendum eam, iam mœchatus est eam in corde suo.*

Ad id verò quod additur de obligatione exprimendi actum externum in confessione, sequela pariter neganda est; licèt enim actus exterior non habeati intrinsecam & formalem malitiam quam addat supra interiorem; quia tamen est complementum substantiale actus interioris, & ex vtroque fit vnus actus moralis in certa specie malitiæ, puta furti vel adulterij, debet in confessione declarari, vt completa peccati species explicetur.



CAPVT XV.

De prima regula bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum, scilicet lege æterna, seu voluntate diuina.

DVæ sunt regulæ bonitatis & malitiæ actuum humanorum, vt docet D. Thomas infra qu. 71. art. 9. Prima est proxima & intrinseca, ac in homine existens, nempe dictamen nostræ rationis, seu conscientia, de qua agemus capite sequenti. Altera est remota & extrinseca, in mente diuina existens, scilicet lex æterna, quæ est ipsa ratio Dei dirigens omnes creaturas in suum finem. Hanc legem agnouit Tullius lib. 1. de legibus, vbi

sic ait; *Sapientissimorum fuit sententia, legem neque hominum ingenijs fuisse excogitatam, neque scitum aliquod esse populorum, sed æternum quiddam, quod vniuersum mundum regeret imperandi prohibendique sapientia.* Ad hanc legem reducitur diuina voluntas, quæ cùm sit ipsa rectitudo, ipsa sanctitas per essentiam, illi conformari debet omnis humanæ vitæ rectitudo, iuxta illud Augustini in Psal. 32. *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult.* Vnde quærunt hic Theologi, an homo teneatur se conformare in omnibus voluntati diuinæ? Pro cuius resolutione.

Notandum est ex D. Thoma qu. 23. de verit. art. 7. *In obiecto voluntatis duo esse consideranda: vnum quod est quasi materiale, scilicet ipsa res volita; aliud quod est quasi formale, scilicet ratio volendi, quæ est finis sicut in obiecto visus color est quasi materiale, lux verò quasi formale, quia per eam efficitur color visibilis actu; & sic ex parte obiecti voluntatis diuinæ duplex conformitas inueniri potest; vna ex parte voliti, vt quando homo vult aliquid quod Deus vult; alia ex parte rationis volendi, siue ex parte finis, vt cùm aliquis propter hoc vult aliquid propter quod Deus &c.* Hæc appellatur conformitas in volito formali, illa dicitur conformitas in volito materiali. Hoc præsupposito.

Dico, hominem teneri se conformare in omnibus voluntati diuinæ, in volito formali, non tamen in volito materiali. Ita D. Thomas hic qu. 19. art. 10. & qu. 23. de verit. art. 8. & Theologi communiter.

Probatur prima pars: Conformari volun-

tati

tati diuinæ in volito formali, est ipsi conformari in ratione communi & generali propter quam Deus operatur, quæ est bonum commune totius vniuersi, prout tale bonum ad Deum & eius gloriam vt ad finem ordinatur: Sed voluntas humana non potest in hoc honestè, & rationaliter à diuina discrepare, vt patet: Ergo homo tenetur conformari voluntati diuinæ in volito formali, saltem negatiuè, hoc est non discordare positiuè ab illa in tali volito.

Quod verò non teneatur semper ei se conformare in volito materiali, seu in omni obiecto à Deo volito, constat ex eo quod Deus voluntate generali primæ causæ, & vniuersalis prouisoris, plura vult quæ non est laudabile nec licitum velle, vt bella, pestes, incendia, mortem parentum, & similia; quia nimirum illa relata ad communem ordinem vniuersi, vel ad ostensionem diuinæ iustitiæ, sunt bona; mala verò respectiuè ad nos, cùm ad nos non pertineat communis ordo vniuersi, aut diuinæ iustitiæ. Vnde Augustinus in enchirid. cap. 101. *Aliquando bona voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult: Tanquam si bonus filius patrem velit viuere, quem Deus bona voluntate vult mori.*

Confirmatur: Si quis videat patrem suum mori in hæresi, aut in peccato mortali, & per consequens esse damnatum, ex ipso opere videt id esse voluntatem Dei, aliàs non sic eueniret: Sed non est bonum & laudabile, quod filius velit damnationem æternam patris imò ex charitate & pietate tenetur ei velle & procurare salutem æternam: Ergo non semper est bonum & laudabile conuenire cum vo-

luntate diuina in volito materiali.

Dices: Nos petimus in oratione dominica, vt fiat voluntas Dei in terra, ſicut in cœlo: At in cælo beati conformantur voluntati diuinæ, non ſolùm in volito formali, ſed etiam in materiali: Ergo id etiam debent viatores in terra præſtare.

Reſpondeo hæc verba orationis dominicæ, *fiat voluntas tua, ſicut in cælo & in terra*, vel eſſe intelligenda de voluntate præceptiua, & per eam nos petere à Deo, vt in omnibus in terra diuinis obtemperemus præceptis, ſicut beati in cœlo ſemper obediunt Deo in omnibus, vt ex Auguſtino exponit S. Thomas in catena, ſuper hæc verba, & 2. 2. q. 83. art. 9. ad 1. & 1. p. qu. 19. art. 11. vel ſi ſit ſermo de voluntate Dei, reſpectu cuiuſcumque voliti, ſolùm denotare, nos debere conformari diuinæ voluntati in quocunque volito, non ſecundùm ſe & abſolutè, ſed prout ſtat ſub ordine ad finem ad quem Deus illud ordinat, velleque vt ordo diuinæ voluntatis in omnibus impleatur. Quod verò in patria omnes conformentur diuino volito, etiam materiali, eſt propter illius ſtatus perfectionem, vbi cognita Dei voluntate, operantur ſolum ſecundùm rationes æternas & ſuperiores, & ſub illo motiuo quo Deus vult res illas. Vnde complacent ſibi de morte & damnatione parentum, & permiſſione peccatorum, totaque ſerie reprobationis aliorum, ſibi à Deo reuelatæ, iuxta illud Pſalm. 57. *Lætabitur iuſtus cùm viderit vindictam, manus ſuas lauabit in ſanguine peccatoris*. Sed nobis operantibus iuxta particulares & temporales rationes licitum eſt

velle oppositum, imò ad id sæpe tenemur vt constat ex supra dictis.



CAPVT XVI.

De altera regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum, nimirum conscientia.

Conscientia, quæ iuxta D. Bernardum est quasi *cordis scientia*, sic potest definiri seu describi: Conscientia *est actus intellectus practici, nempe iudicium dictans de bonitate & malitia eorum quæ à nobis hic & nunc agenda sunt*. Dicitur in primis *actus*, illa enim non est habitus, vt existimauit Scotus: tum quia possumus bene agere sine habitu, sed non sine conscientia: tum etiam, quia conscientia sæpe deponitur, & mutatur de bona in malam, vel è contra; potentiæ autem, cùm sint proprietates animæ, sunt inuariabiles & inseparabiles. Addo quod proprietates conscientiæ, quæ sunt testificari, ligare, instigare, accusare, & remordere, seu reprehendere, consistunt in actu, & non in habitu: Ergo & ipsa conscientia. Dicitur secundò, quod conscientia sit *actus intellectus*, & non voluntatis, vt opinatur Durãdus, tũ quia actus memorati pertinent ad intellectum, tum etiam quia SS. Patres de conscientia ea asserunt quæ non nisi actui intellectus conuenire possunt. Illa enim appellatur à Tertulliano *naturalis tabula, in qua legit vnusquisque opus suum*. A Damasceno lex intellectus, quæ voluntati pro-

promulgatur. Ab Origene *spiritus corrector*, *pædagogus animæ*. A Basilio *naturale iudicatorium animæ*. A Chrysostomo *iudex incorruptus*, à Gregorio magno *testis fidelissimus*. Additur conscientiam esse actum *intellectus practici*, non vero speculatiui; quia non sistit in contemplatione operis faciendi, sed hominem instigat ad bonum, vel retrahit à malo, & mouet inferiores facultates ad opus. Demum, dicitur quod conscientia sit *iudicium dictans de bonitate & malitia rerum quæ à nobis hic & nunc agenda sunt*, quia cognitio seu consideratio bonitatis & malitiæ moralis actuum humanorum in communi, pertinet ad scientiam moralem, non verò ad conscientiam. Vnde D. Thomas qu. 17. de verit. art. 2. ait: *Conscientia addit supra scientiam, applicationem scientiæ ad actum particularem*. Ex quo intelliges, quod scientia & conscientia se habent sicut intelligere, & dicere quemadmodum enim dicere est intelligere cum quodam modo, scilicet exprimendo conceptum, seu producendo verbum; ita conscientia est scientia cum quodam modo, nempe applicationis ad opus.

Conscientia diuidi solet à Theologis in certam, dubiam, probabilem, & erroneam. Cuius diuisionis ratio ex ipsa conscientiæ definitione deducitur; cùm enim conscientia sit iudicium dictans voluntati quæ agenda sunt, tot modis potest accipi conscientia, quot intellectus in iudicando de operis honestate se habet; intellectus verò aliquando certum & determinatum iudicium fert de obiecti honestate vel malitia, & tunc est conscientia certa.

In

Interdum anceps & pendulus, neutri contradictionis parti adhærens, suspendit iudicium, & tunc est conscientia dubia, ad quam reducitur scrupulosa; quia sicut dubia ex apparentibus, ita scrupulosa ex leuissimis & interdum ridiculis rationibus suspendit iudicium. Quandoque determinatiuè de aliqua sententia iudicat, quia sibi verisimilis apparet, formidat tamen de opposita, & tunc est conscientia probabilis seu opinatiua. Demum si intellectus iudicet de obiecto aliter quam se habeat à parte rei, dicendo bonum malum, & malum bonum, tunc est conscientia erronea.

De conscientia bona eleganter disserit Hugo Victorinus lib. 2. de anima cap. 9. vbi sic ait: *Conscientia bona titulus est religionis, templum Salomonis, ager benedictionis, hortus deliciarum, reclinatorium aureum, gaudium Angelorum, arca fœderis, thesaurus Regis, aula Dei, habitaculum Spiritus Sancti, liber signatus, & clausus, & in die iudicij aperiendus.* De illa pariter hæc scribit Bernardus lib. 1. de conscientia: *Bona est conscientia, quæ habet in corde puritatem, in ore veritatem, in actione rectitudinem. Munda est, cùm nec de præterito iustè accusatur, nec de præsenti iniustè delectatur. Pura est cum nec Deus peccata sua imputat, quia non fecit, nec aliena, quia non approbauit; nec negligentiam, quia non tacuit; nec superbiam, quia in humilitate permansit. Secura est, quando accusationem non patitur, vel pro tempore boni, vel pro præsumptione mali. Recta est, cui suum peccatum displicet, nec aliena peccata dissimulat, & cum corripit, non insultat. Talis est bona conscientia.*

Quæ-

Quæres primò, an voluntas agens contra conſcientiam erroneam, non depoſitam, ſemper peccet? Reſpondeo affirmatiuè, ratio eſt quia voluntas non fertur in obiectum, niſi vt à ratione propoſitum & iudicatum: Ergo ſi ex errore obiectum bonum iudicetur malum, & voluntas in illud feratur, proculdubio peccabit. Quare D. Thomas hic qu. 19. art. 5. *In bonum non fertur voluntas, niſi ſecundùm quod à ratione proponitur: vnde ſi à ratione proponatur vt malum, voluntas fertur in hoc vt malum, non quia illud ſit malum ſecundùm ſe, ſed quia eſt malum per accidens ex apprehenſione rationis*: Et quodlib. 9. art. 5. *Error quo creditur eſſe mortale quod non eſt mortale, ex conſcientia ligat ad peccatum mortale*. Idem aſſeritur in iure Canonico, can. *Omnes* 28. q. 1. vbi ſic habetur: *Omne quod contra conſcientiam fit, ædificat ad gehennam*. Et Ambroſius, vel Ambroſiaſter, in hæc verba Apoſtoli: *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, ſic ait: *Omne quod fit, etſi in ſe & de ſe ſit bonum, ſi tamen non ſit ex fide, id eſt contra conſcientiam, vt ſcilicet credamus eſſe malum peccatum eſt*. Item D. Bernardus lib. de præcep. & diſpenſ. cap. 14. hæc ſcribit: *Siue itaque malum putes bonum quod fortè agis, ſiue bonum malum quod operaris, vtrumque peccatum eſt*.

Dices primò, vt aliquis actus ſit bonus, ſufficit vt ſit legi æternæ conformis: Ergo licèt ex conſcientia erronea aliquid credatur eſſe malum, ſi tamen ſit legi æternæ conſentaneum, non eſt peccatum.

Reſpondeo negando antecedens, nam lex æterna non deriuatur in nos, nec promulga-

tur

tur voluntati, nisi mediante ratione; vnde non solùm legi æternæ, sed etiam rationi conueniens debet esse voluntatis actus, vt sit bonus.

Dices secundò: Præceptum inferioris non obligat, quando proponit aliquid contra præceptum superioris: Ergo ratio errans, proponens aliquid contra præceptum Dei non obligat.

Respondeo præceptum inferioris non obligare quidem, quando proponit aliquid quod scitur esse contra præceptum superioris; obligare tamen, quando id quod proponit, creditur esse præceptum superioris. Nam vt ait S. Doctor hic art. 1. ad 1. *Si quis crederet præceptum Proconsulis esse præceptum Imperatoris contemnendo præceptum Proconsulis, contemneret præceptum Imperatoris.*

Quæres secundò, an liceat operari ex conscientia practicè dubitanti de bonitate vel malitia actus? Respondeo negatiuè, quia qui operatur ex conscientia dubia, exponit se periculo faciendi quod in se malum est & peccatum; vnde qui sic operatur, non agit iuxta leges prudentiæ & amicitiæ, quarum altera dictat non esse operandum vbi de obiecti honestate non constat, altera præscribit ne amicus operetur aliquid quod possit amicum offendere; quare qui sic operatur, apertè conuincitur plùs amare opus quod operatur, quam Deum, cuius legis transgressioni sic operando se exponit. Vnde S. Thomas quodlib. 8. art. 13. *Ille qui in quandam dubitationem inducitur contrarietate opinionum, si manente dubitatione plures præbendas*

ha-

habet, periculo se committit, & sic procul dubie peccat, vtpote magis amans beneficium temporale, quam propriam salutem: Et Caietanus tom. 1. opusculorum tract. vltimo resp. 13. dubio vltimo: *Si applicatio* (inquit) *ad opus fluctuat circa rectum & obliquum moris, scrupulus est conscientiæ contra quem illicitè agitur, & obliquitas moralis incurritur.*

Dixi non licere operari ex conscientia *practicè dubitanti*, quia potest quis licitè operari cum conscientia speculatiuè dubia, modò illa practicè certa sit de honestate operis quod hic & nunc sibi faciendum proponit; regula enim voluntatis non est notitia speculatiua, quæ in sola obiecti veritate sistit, sed practica, quæ omnium circunstantiarum qualitatem perpendit; & quia potest ex occursu circunstantiarum, obiectum quod secundùm se & speculatiuè consideratum, apparet dubium, reddi practicè certum, potest quis operari cum conscientia speculatiuè dubia, dummodo practicè certa sit: v. g. si sacerdos ægrotus, considerata qualitate morbi quo laborat, speculatiuè dubitet, num sibi liceat ab horis canonicis cessare, accedente consilio Medici, vel Confessarij, potest fieri practicè certus, id sibi licere, & tuta conscientia, à diuini officij recitatione abstinere.

Quæres tertiò, an in rebus dubijs, & opinionum probabilium conflictu, liceat sequi opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concursu alterius probabilioris, quæ fauet præcepto?

Respondeo negatiue, cum pluribus tum antiquioribus, tum recentioribus Theologis, & Ca-

& Casuistis; pietate ac eruditione clarissimis. Ita enim docent S. Antoninus 1. p. tit. 3. §. 10. regul. 4. Scotus infra referendus. Gabriel in 4. dist. 15. qu. 8. art. 3. dub. 2. in 3. probatione 1. conclusionis. Syluester verbo *Dubium*, qu. 2. Conradus de contractibus tract. 7. quæst. 110. conclus. 1. Corduba in suo Quæstionario, lib. 2. qu. 3. Nauarrus in summa Hispanica cap. 28. addit ad num. 183. cap. 27. vt citat contrariæ opinionis assertor Sanchez in Decal. lib. 1. cap. 9. num. 13. Item ex Patribus Societatis negatiuæ adhærent sententiæ Bellarminus, opusculo ad Episcopum Theanensem nepotem suum, cuius verba infra referemus. Comitolus lib. 5. resp. Moral. vbi de probabiliore ac tutiore opinione sequenda sententiam, Ethicæ Christianæ caput, ad reliquas Christiani officij tractandas, dijudicandasque controuersias per necessarium, meritò appellat. Additque oppositam sententiam esse fœdam prolapsionem, qua à ratione discedimus, veritatem contemnimus, vel saltem eius agnoscendæ vias obstruimus, æternæ legi contumeliam imponimus, sceleratos illos iudices imitamur, qui contrarijs testibus auditis, eorum testimonium sequi vellent quod minùs verisimile appareret; eorum etiam imprudentiam sequimur, qui quod verisimilius malum est eligunt, bono securo prætermisso. Idem ex eadem Societate luculenter tradunt Michael Elizarda in opere de recta morum doctrina, & Candidatus Philaletus, seu Andreas Blancus, qui (vt ait Iulius Mercorus, Inquisitor Mantuanus) *huius nostri sæculi libertatem in moralibus, in Italia compescuit primus.* Ex

Ex Thomistis verò nouissimè contrà aduersam sententiam calamum strinxerunt prædictus Mercorus, in libro de praxi opinionum, vbi plusquam viginti Doctores refert pro nostra sententia. Vincentius Baronius, qui eleganter & acutè illam probat in sua Theologia morali aduersùs laxiores probabilistas, & Vincentius Contensonus tom. 5. suæ Theologiæ mentis & cordis, dissert. 6. de *nouello probabilitatis commento*, vbi pluribus peritis, tum ab auctoritate, tum à ratione argumentis, illud euertit. Demum ex Canonistis contra recentiores probabilistas nouissimè scripsit Prosper Fagnanus, exponendo caput, *Ne inuitaris*, vbi totam hanc probabilitatis materiam eruditè & copiosè pertractat, viginti sex pro nostra sententia afferens rationes, & plures pro ea celebres Canonistas referens, quibus adiungi potest Ioannes Cabassutius, Congregationis Oratorij Presbyter, qui lib. 3. de iuris Canonici theoria & praxi cap. 13. ex professo docet nostram sententiam, & pro ea refert plures ex Auctoribus à nobis citatis.

Multæ pro illa adduci solent rationes, quas in dissertatione de probabilitate fusè expendimus, tres solùm hic breuiter exponemus.

Prima est: Sicut in controuersijs & difficultatibus moralibus quotidie emergentibus tenemur inquirere veritatem, dum latet, & eam sequi, dum nobis perspecta est, iuxta illud Eccl. 32. *Ante omnia verbum verax præcedat te*: ita dum eam attingere & assequi non valemus, amplecti & eligere debemus id quod illi propinquius & vicinius nobis apparet; alioquin Christianismus non esset schola

ve-

veritatis, sed spelunca erroris, si veritatem inquirere, & quantùm possumus ad eám accedere non teneremur: At verò quisquis ab ea quam probabiliorem iudicat recedit opinione, vt minùs probabilem sectetur, sponte, ac propria electione, recedit ab eo quod iudicat propriùs ad veritatem accedere, hoc fine & intentione vt oppositæ parti adhæreat, quam iudicat è vero remotiorem; Ergo peruersè agit, & peccat.

Secunda ratio petitur ex discrimine quod reperitur inter illum qui in conflictu opinionum probabilium eligit sententiam quam iudicat probabiliorem, & eum qui sequitur opinionem quam censet minùs probabilem: Cùm enim ille qui perfectam seu euidentem veritatis notitiam habere nequit, sequendo id quod probabilius, seu veritati conformius aut vicinius sibi apparet, faciat totum quod in se est ad veritatem attingendam, si per accidens ab ea aberret, error ille inuincibilis & inculpabilis erit, subindeque excusabit à peccato, quia vt ostendemus in tractatu de peccatis, omnis ignorantia inuincibilis, cùm tollat rationem voluntarij, sine qua non potest stare peccatum, excusat à peccato. E contra verò, cùm ille qui adhæret sententiæ quam minùs probabilem, subindeque à veritate remotiorem, existimat, non faciat totum quod potest vt veritatem attingat, imò potiùs eam videatur spernere & fugere, atque ab ea recedere; eò ipso quod recedit ab eo quod iudicat propriùs ad illam accedere, non laborat ignorantia inuincibili, sed vincibili, quæ non excusat à peccato.

Ter-

Tertia ratio, quæ fundamentalis est, & præcipuum Aduersariorum fundamentum euertit, potest sic breuiter proponi: Ille non rectè agit qui prudenter non agit: At qui elegit sententiam minùs probabilem, fauentem libertati, vel concupiscentiæ, in concursu alterius, quæ stat pro præcepto, prudenter non agit: Ergo non rectè operatur, sed peccat. Maior est certa apud omnes, cùm prudentia sit regula bonitatis & malitiæ actuum humanorum. Minor verò, quam negant Aduersarij, ostenditur primò ratione quam insinuat S. Thomas 2. 2. qu. 43 art. 5. in argum. *Sed contra*, his verbis: *Ad prudentiam pertinet præferre maius bonum minùs bono: Ergo desistere à meliori, pertinet ad imprudentiam*. Sicut ergo ex dictamine prudentiæ tenemur emere vestes quæ meliores aut commodiores nobis apparent, & vtiliori pretio venduntur, vel sumere medicinam quam salubriorem existimamus, aut nos committere naui, quam meliorem & tutiorem arbitramur, ita, & multò magis, in moralibus (in quibus, vt ait Lactantius, *si quid erratum fuerit, vita omnis euertitur*) probabiliores ac tutiores vias seu sententias, ex præcepto seu dictamine prudentiæ, sequi debemus.

Hanc rationem disertè expendit Crysostomus homil. 44 in Matth. vbi sic discurrit: *Si vestimenta empturus giras vnum negotiatorem & alterum, & vbi meliores vestes inueneris, & pretio viliori, ab illo comparas; an non oportet populum circuire omnes Doctores, & inquirere vbi sincera veritas Christi venundatur, & vbi corrupta, & veriorem eligere plusquam vesti-*

stimentum. Vbi licèt S. Doctor non loquatur de concursu opinionis probabilis cum probabiliori, sed de concursu prauæ opinionis hæreticorum, cum veritatibus ad fidem & religionem Catholicam pertinentibus, vt ex verbis immediatè præcedentibus liquet; eius tamen discursus valet etiam in materia probabilitatis, de qua nunc agimus; quia cùm prudentia debeat præferre maius bonum minus bono, vt ex D. Thoma vidimus, tenemur in concursu plurium opinionum probabilium, veriorem, aut probabiliorem, seu veritati viciniorem, *eligere plusquam vestimentum.*

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio: Qui in rebus temporalibus vel corporalibus, vteretur opinione minùs tuta, minùsque probabili, in concursu alterius tutioris & probabilioris, imprudenter ac stultè omnino ageret: v. g. qui medicamentum reciperet quod minus salubre existimaret, spreto ac reiecto altero quod salubrius & ad recuperandam sanitatem efficacius putaret, vel qui se naui committeret, quam minùs tutam, minùsque securam existimaret, relicta securiori & tutiori: Ergo similiter, & multò magis, imprudenter agunt qui aggrediuntur opus quod probabiliùs putant esse illicitum, & qui salutem spiritualem animæ, opinioni minùs tutæ, minùsque probabili, vt naui probabiliùs perituræ, committunt; *nec timent* (vt loquitur Hugo Victorinus) *animæ suæ legem dare, quam corpori suo præscribere nolunt.* Vnde Glossa in cap. 1. *de sentent. excomm.* in 6. sic ait: *Stultus & fatuus est qui se discrimini committit.* Additque ibidem Ioannes Andreas: *Magis enim*

acce-

accedit ad id quod est falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus: Cùm ergo ille qui in materia morum eligit opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto, magis accedat ad id quod est falsum, in rebus ad salutem animæ pertinentibus, vt in prima ratione declarauimus; non sapienter ac prudenter, sed stultè omnino ac imprudenter operatur, iuxta huius celebris Canonistæ sententiam.

Nec valet si dicas, opinionem minùs probabilem, esse omnino tutam & securam, cùm tutò incedat qui probabiliter incedit, vt noui Casuistæ passim docent, hoc enim falsum esse, mox ostendemus; & licèt non esset falsum, est tamen valde incertum ac dubium, cùm de hoc sit quæstio ac controuersia inter Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus; vnde viri prudentis ac sapientis non est, huic baculo arundineo inniti, & principio tam debili ac nutanti, suam salutem committere. *Agitur enim de summa rei, cum de salute æterna tractatur*, vt ait Bellarminus infra referendus. Vel vt loquitur Eucherius epist. parænetica ad Valerianum: *Non potest vlla compendij causa consistere, si constet animæ interuenire dispendium, & vbi salutis damnum est, ibi vtiqueiam lucrum nullum est.*

Gallici Annales referunt, Henricùm IV. recentis & inclytæ memoriæ Gallorum Regem, cùm ex colloquio quod eo postulante habitum est inter Doctores Catholicos, & hæreticæ prauitatis ministros, audisset ab eis qui tunc aderant hæreticis ministris, eos qui Catholicam fidem sequerentur, dummodo

piè

piè & rectè viuerent, in via æternæ salutis ambulare; Catholicis Doctoribus ex aduerso asseuerantibus, eos qui Caluinistarum doctrinam sectarentur, non posse ad æternam felicitatem pertingere: Regem, inquam, sapientissimè dixisse, id prudenti consilio conuenire, vt Catholicam & Romanam potius fidem amplecteretur, quam Caluinianæ sectæ adhærere perseuararet; quippe ex partis vtriusque consensu, se posse Romanæ Ecclesiæ fidem profitendo, futuræ beatitudinis compotem fieri; at secundum Catholicorum doctrinam, si Caluinianam hæresim non abiuraret, æternæ damnationis pœnam deuitare non posse: viri porro prudentis esse, in salutis negotio partem tutiorem sequi.

Hoc sapientissimi & gloriosissimi Regis consilium non sequuntur, qui deserta probabiliore & tutiore sententia, quam omnes Theologi certam, & immunem à periculo confitentur, posse nos minus probabilem amplecti docent; cum plures grauesque Doctores, eam securitate carere existiment, licèt probabili aliquorum iudicio, sit medium quo salutem consequamur. Vnde Cardinalis Bellarminus, non minus pietate quam eruditione insignis, in opusculo ad Episcopum Theanensem, nepotem suum, hæc aurea verba scribit: *Si quis velit in tuto salutem suam collocare, is omnino debet certam veritatem inquirere, & non respicere quid multi hoc tempore dicant aut faciant; & si rei certitudo non possit ad liquidum apparere, debet omnino tutiorem partem sequi, & nulla ratione, nullius imperio, nulla vtilitate temporali præposita, ad minùs tutam par-*

tem declinare. Agitur enim de summa rei, cùm de salute æterna tractatur, & facillimum est, conscientiam erroneam exemplo aliorum induere, & eo modo, conscientia non remordente, ad eum locum descendere, vbi vermis non moritur, & ignis non extinguitur. Quapropter Mutius Vitellescus, Generalis Societatis Iesu sapientissimus, in epistola scripta anno 1617. die 4. Ianuarij ad Superiores eiusdem Societatis, inter septem quæ impensè illis commendat, istud quarto loco reponit: *Præpositi omni studio perficiant, vt qui doceant, scribuntue, minimè hac regula & norma in delectu sententiarum vtantur: Tueri quis potest. Probabilis est. Auctore non caret. Verùm ad eas sententias accedant, quæ tutiores, quæ grauiorum, maiorisque nominis Doctorum suffragijs sunt frequentatæ, quæ bonis moribus conducunt magis, quæ denique pietatem alere, & prodesse queant, non vastare, non perdere.* Ita referunt Clemens Scotus de potestate Pontificis in Societatem Iesu folio 365. & Martinus de Prado Tomo 1. Theologiæ moralis cap. 15. pagina 634.

Potest insuper probari Minor principalis (quæ asserit non prudenter operari illum qui eligit sententiam minùs probabilem, fauentem libertati vel concupiscentiæ, in concursu alterius quæ stat pro veritate & præcepto) hoc discursu, quo præcipuum Aduersariorum fundamentum conuellitur. Prudentia, cùm sit virtus intellectualis practica, requirit certitudinem saltem moralem in suo obiecto: At qui sequitur opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concursu probabilioris,

quæ

quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis: Ergo prudenter non agit. Maior patet, Minor etiam videtur manifeſta: quis enim affirmare audeat ſe habere moralem certitudinem de honeſtate & bonitate morali illius operationis, quæ magis mala quam bona ſibi apparet, & de qua hoc iudicium ſeu dictamen habet: probabilius & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam? Sed qui operatur ex opinione minùs probabili quæ ſtat contra præceptum, non poteſt non habere tale iudicium ſeu dictamen in intellectu; cùm opinio probabilior, fauens præcepto dictet & ſuadeat probabilius eſſe & veroſimilius, actionem illam eſſe malam & illicitam: Ergo qui ſequitur opinionem minùs probabilem, fauentem libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, non habet certitudinem moralem de honeſtate & bonitate morali ſuæ operationis.

Reſpondent Aduerſarij, quod licet ille qui operatur ex opinione minùs probabili, quæ fauet libertati, in concurſu probabilioris, quæ ſtat pro præcepto, habeat hoc iudicium ſpeculatiuum, *probabilius & veroſimilius eſt, hanc actionem eſſe malam & illicitam*, habet tamen ſimul aliud iudicium practicum & reflexum, certificans conſcientiam de rectitudine & bonitate morali ſuæ operationis, nempe iſtud: *Qui probabiliter agit, prudenter & securè agit.*

Hæc reſponſio & doctrina eſt præcipuum ac ferè vnicum Aduerſariorum fundamentum, vnde ad illam tanquam ad tutiſſimum azylum

ſemper confugiunt, cùm vi argumentorum premuntur, eoque dogmate: *Qui probabiliter agit, prudenter agit*, veluti fortiſſimo clypeo, omnia quæ in ipſos vibrantur tela, putant ſe poſſe repellere. Sed difficile non eſt eos ab illa arce depellere, & murum hunc arietare, atque clypeum illum ſtramineum penitùs infringere.

In primis enim, eſto quod ille qui agit probabiliter, prudenter agat, quando illi non occurrit alia opinio probabilior; imprudenter tamen agit, dum in concurſu ſententiæ probabilioris, eligit minùs probabilem, vt ſupra oſtenſum eſt, *magis enim accedit ad id quod eſt falſum, in rebus ad ſalutem pertinentibus*, vt ait Ioannes Andreas ſupra relatus.

Secundò, ſi aſſenſus prudens & probabilis ſint ſynonimi: Ergo prudenter aget Medicus probabilia remedia adhibens, tutis & efficacioribus prætermiſſis. Ergo excuſabitur Iudex, qui reum nec conuictum nec confeſſum, ex probabilibus ſuſpectum, ſed ex probabilioribus innocentem, pœna capitis mulctauerit: Quod vt erroneum nuper damnauit Innocentius XI. Ergo licitum erit Chriſtianis illas omnes morum corruptelas ad praxim redigere, quas probabiles eſſe, ac bonis rationibus fultas, nonnulli recentiores Caſuiſtæ paſſim docent. Certè quis non videat prædictum dogma probabiliſtarum, *qui probabiliter agit, prudenter & securè agit*, ad omnia flagitiorum genera viam ſternere ac munire, & omnem religionis & honeſtatis euerſionem ex eo ſequi; omniaque ferè reddi licita, cùm iuxta recentiores Caſuiſtas, omnia ferè ſint proba-

bi-

bilia, vt disertè declarat Prosper Fagnanus in cap. *Ne innitaris*, vbi hæc scribit: *Nullum est dubium quin omnis regula morum possit euerti ex libertate opinandi, non modò in præceptis humanis, sed etiam in diuinis & naturalibus, dum de ipsis interdum non occurrunt rationes demonstratiuæ. Vnde his temporibus eò res perducta est, vt nullus ferè sit articulus in moralibus, in quo non sit varietas vel contrarietas opinionum, adeò vt in solo opere non ita pridem impresso resolutionum moralium Antonini Dianæ, numerentur in vnum collectæ quæstiones supra ter mille, cum opinionibus & Auctoribus pro vtraque parte plerumque affirmantibus, aut ambas esse probabiles, aut vnam probabilem, & alteram probabiliorem, in quibus ferè omnibus agitur de peccato mortali. Quare hæc doctrina probabilitatum videtur fouere veluti quandam libertatem conscientiæ, ac proinde magnopere indigere dextera Dei, & Beatissimi Romani Pontificis prouisione, ne venenum iam plus nimiò dilatatum, vlteriùs serpat. Quapropter non immeritò Antonius Merenda in suo Tractatu de hac materia, nouissimè impresso, in præfatione p. 7. rotundis verbis affirmat, vsum probabilitatum esse commentum Diaboli, ad eneruandam vim præceptorum*. Similia habet Crispinus à Borgia in selectis moralibus qu. 9. vbi sic ait: *In rebus moralibus vix datur casus in quo non sint duæ opiniones contradictoriæ & probabiles, & hoc punctum ita ad punctum reduxit Caramuel, vt vix sit aliquod præceptum Ecclesiasticum quod eludi non possit si eius doctrinæ quam probabilem putat adhæreamus. Nam duas opi-*

niones contradictorias sequi quemlibet posse, probabile esse contendit: Ex quo fit vt nemo teneri videatur præcepto ieiunandi, audiendi sacrum, recitandi horas canonicas, & alia huiusmodi. Vnde inter sexaginta quinque propositiones ab Innocentio XI. feliciter Ecclesiam regente nuper damnatas, hæc tertio loco recensetur. *Dum probabilitate, siue intrinseca, siue extrinseca, quantumuis tenui, modo à probabilitatis finibus non exeatur, aliquid agimus, semper prudenter agimus.*

Tertiò, quæro ab Aduersarijs, an prædictum dogma recentiorum Casuistarum *qui agit probabiliter, agit prudenter,* sit certum ac demonstrabile, vel duntaxat probabile & opinatiuum. Primum dici nequit, cùm nulla ratione euidenti & demonstratiua probari possit, & negetur à pluribus grauissimis Theologis, & Canonistis. Si autem respondeatur illud esse duntaxat probabile & opinatiuum, vt reuera tenentur respondere Aduersarij, manifestum est ex illo non posse deriuari moralē certitudinē, quæ omnē moralem formidinem & dubietatem à conscientia tollat, eamque de rectitudine operationis omnino certificet, cùm *opinio* (vt ait S. Thomas 1. p. qu. 79. art. 9.) *significet actum intellectus, qui fertur in vnam partem contradictionis, cum formidine alterius.* Addo quod, sicut ex contingenti solùm contingens, & ex frigido frigidum; ita non nisi probabile, & fallibile, ex probabili & fallibili sequi potest; & sicut innixa debili & nutanti fundamento ædificatio, non potest certa & secura consistere.

Dices

Dices fortè, quod licèt tale dogma ab intrinseco, seu à rationibus & motiuis intrinsecis, non sit certum & infallibile, sed probabile tantùm & opinabile; ab extrinseco tamen habet moralem certitudinem, nempe & suffragio & authoritate plurium grauium Theologorum & Casuistarum, qui illud certum esse asserunt, & omnimodam securitatem spondent quamcumque opinionem probabilem sequentibus. Verùm omnes illi Theologi & Casuistæ (esto eruditione, sapientia, & pietate celebres) non sunt haud dubiè tantæ authoritatis in Ecclesia, quantæ D. Augustinus, Doctorum aquila, *humanorum ingeniorum apex*, & luminare maius Ecclesiæ, eique sapientia, prudentia, eruditione, ac pietate, multò inferiores sunt; & tamen ille S. Doctor ingenuè profitetur, securitatem à se datam nihil valere apud Deum, si à lege diuina dissentiat: *Ecce* (inquit) *dat tibi securitatem procurator, quid tibi prodest si paterfamilias non acceptet? Procurator sum, seruus sum, vis tibi dicam? viue quomodo vis, Dominus te non perdet: Securitatem tibi procurator dedit, nihil valet securitas procuratoris: vtinam tibi Dominus securitatem daret, & ego te securum facerem: Domini enim securitas valet, etiamsi nolim; mea nihil valet, si ille noluerit.* Cùm ergo Deus securitatem non promiserit, quamcumque opinionem probabilem sequentibus, nec vllum huius dogmatis, *qui probabiliter agit, prudenter & securè agit*, in Scriptura aut SS. Patribus extet vestigium, non potest omnimodam securitatem habere, quæ moralem omnem excludat formidinem, à nouorum

Theologorum suffragio; præsertim cùm illud non possit vltra probabilitatis sphæram, aliquam sententiam seu dogma euehere. Vnde Lactantius lib. 3. cap. 13. rectè admonet: *Ne trahamur authoritate cuiusquam sed veritati potiùs accedamus*. Et subdit: *Nullus hic temeritati locus est: in æternum stultitiæ pœna subeunda est, si aut persona inanis, aut opinio falsa deceperit.*

Addo ex Cabassutio de lib. de iuris Canonici theoria & praxi, supra citato: *Viros pietate, & prudentia eximios, difficilè reperiri in illa Scriptorum caterua, quæ ante annos circiter triginta, vt densissima nubes locustarum sese quaquauersum effudit, criminosarumque opinionum portenta disseminauit, quibus eorum Authorum quilibet. magnam & in tuto positam probabilitatem, vel suo vnius suffragio authoritateque se conciliare præsumebat: imò & iactabat sibi genus humanum vinculo amplissimæ beneficentiæ astrictum, ob sublata peccata mundi; quia quæ olim habebantur pro criminibus, suæ authoritatis pondere, reddidisset licita & honesta, viamque illam arctam & arduam quæ ducit in cælum in amplissimam aream & planitiem conuertisset, qua tutò & indiscriminatim vniuersi absque vlla difficultate in cælum deuenirent, solis exceptis qui tantum beneficium non agnoscerent, diuinasque istas probabilitates non exoscularentur, quorum duntaxat est desperata salus, & certissima damnatio.*

Demum prædictum nouorum Casuistarum dogma falsum esse, apertè colligitur ex vtroque Doctore Angelico, & Subtili. Ille enim quod lib. 9. art. 15. ait hanc quæstionem, an

li-

licitum sit habere plures præbendas? *Periculosè determinari, quia ambigua est, dum Theologi Theologis, & Iurisꝑ Iuristis inueniuntur diuersa sentire.* Iste verò in 3. dist. 25 qu. 1. num. 8. sic ait: *Cùm habens duas opiniones contrarias perplexus sit, periculosè se determinaret ad vnam, nisi re diligenter inspectâ, illam probabiliorem eligeret.* Vbi loquitur de opinionibus in materia morum, non verò de speculatiuis, vt constat ex verbis istis præcedentibus: *In moralibus quando sunt altercationes de aliquo peccato &c.* At hæc falsa essent, si prædictum dogma, *qui probabiliter agit, prudenter & securè agit*, verum esset; nullum enim esset periculum in decisione seu determinatione illarum quæstionum, quamcumque enim sententiam quis eligeret, siue probabiliorem, siue minùs probabilem, dummodo esset probabilis, prudenter & securè ageret, essetque immunis à peccandi periculo: Ergo prædictum dogma principijs doctrinæ D. Thomæ & Scoti apertè repugnat.

Nostram sententiam probant insuper aliqui Recentiores, ex eo quod nulla dari possit ignorantia inuincibilis iuris naturalis, ex quo inferunt nullum probabile falsum, & legi æternæ vel naturali dissonum, excusare à peccato; tametsi falsitas, seu à lege æterna, vel naturali difformitas, inuincibiliter ignoretur. Sed hæc ratio displicet, tum quia supponit vt certum & indubitatum aliquid de quo est lis & controuersia inter Theologos, nempe nullam posse dari ignorantiam inuincibilem & inculpabilem iuris naturalis, de quo dicemus in tractatu de legibus cap. 3. §. 4. Tum etiam,

quia si hæc ratio valeret, sequeretur non solùm eum qui eligit opinionem minùs probabilem, in concursu probabilioris, sed illum quoque qui probabiliorem, imò & probabilissimam sectatur, peccare, si contingat talem opinionem esse falsam, & legi naturali dissonam, vt contingere potest, cùm falsa interdum sint probabiliora veris, vt ait Aristoteles in libris Topicorum. Ex quo sequeretur incredibilis conscientiæ perplexitas, imò & peccandi hic & nunc ineuitabilis & dura necessitas, vt loco citato fusiùs exponemus.

Soluuntur obiectiones.

PRæcipuæ aduersariorum obiectiones iam ferè occupatæ sunt, & solutæ manent ex dictis probando nostram sententiam, constat enim ex tertia ratione friuolum esse argumentum istud quod apud illos palmarium est: Ille rectè operatur qui prudenter operatur. At qui sequitur sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, prudenter operatur, & cum ratione, nam probabilis opinio ea est quam bona ratio fulcit, alioquin probabilis non est: Ergo rectè operatur.

Huic, inquam argumento solutio patet ex supra dictis, ostendimus enim in tertia ratione, imprudentissimè agere illum qui in concursu plurium opinionum probabilium minùs probabilem & minùs tutam, præfert probabiliori ac tutiori. Nec refert quod opinio minùs probabilis aliqua ratione fulta sit, cùm enim probabilior, meliori ac efficaciori nitatur

tur fundamento, adueniente seu apparente luce probabilioris sententiæ; lux sententiæ minùs probabilis statim euanescit; sicut apparente sole lux stellarum occultatur & disparet.

Potest hoc explicari & magis illustrari ex doctrina quam ex Aristotele tradit D. Thomas, 1. p. q. 50. art. 1. ad 1. vbi docet quod medium comparatum ad vnum extremum alterum extremum videtur: v. g. tepidum comparatum calido, videtur frigidum, & comparatum frigido, videtur calidum. Fuscum comparatum ad nigrum, album dicitur; & nigrum, si comparetur ad album. Item media fidium in lyra vel cithara, grauis dicitur comparata ad vltimam, & acuta si comparetur ad primam. Demum crepusculum comparatiuè ad noctem, appellatur dies; & nox, si comparetur ad diem. Cùm ergo opinio minùs probabilis mediet inter improbabilem & probabiliorem, licèt comparatiuè ad improbabilem, probabilis aliquo modo appareat, non tamen in concursu probabilioris, & comparatiuè ad illam, præsertim si notabiliter probabilior sit. Idem cum proportione dicendum est de ratione minùs bona & minùs efficaci, comparata ad meliorem & efficaciorem.

Solutum etiam manet ex dictis aliud Aduersariorum fundamentum, quo probant, illum qui eligit sententiam minùs probabilem & minùs tutam, in concursu probabilioris & tutioris excusari à peccato, eò quòd laboret ignorantia inuincibili. Hoc enim falsum esse constat, cùm illi tunc affulgeat sententia quæ sibi ob rationum momenta apparet pro-

babilior, & ob periculi remotionem tutior est atque securior; & illa spreta minùs probabilem, minùsque tutam, de industria eligat, etiam si stet pro libertate contra legem, pro voluptate contra officium, pro commodo contra honestum, verosimilioribus argumentis communitum. Vnde meritò ille cum Poeta exclamare potest: *Video meliora, proboque, Deteriora sequor.*

Obijciunt tertiò Aduersarij illud argumentum, quod etiam apud illos præcipuum & fundamentale est: Licitum est eligere id quod est minùs bonum & minùs perfectum, relicto meliori & perfectiori: v. g. matrimonium & statum sæcularem, illumque præferre Clericali vel Religioso: Ergo pariter licet eligere sententiam minùs probabilem, quæ fauet libertati, relicta probabiliori, quæ stat pro præcepto.

Sed nego consequentiam & paritatem, nam status matrimonij securus est, etiam in concursu status religiosi vel clericalis, non verò sententia minuùs probabilis, in concursu probabilioris, cùm non sit regulis prudentiæ consona, vt supra ostendimus.

Dices, cur ille qui eligit sententiam probabiliorem, securus est, & à peccandi periculo immunis, non verò ille qui sequitur sententiam minùs probabilem, cum opinio probabilior non minus possit esse falsa, & legi diuinæ dissona, quam minùs probabilis?

Respondeo esse notabile inter illos discrimen: ille enim qui eligit probabiliorem sententiam, habet hoc iudicium reflexum & prudentiale: *Qui facit totum quod in se est ad*

inquirendam veritatem, si fortè illam non attingat, excusatur à peccato, ratione ignorantiæ inuincibilis: quod iudicium omnino certum est, vtpote nixum huic principio: *Nemo peccat in eo quod vitare non potest*, quod D. Augustinus in libro de duabus animabus c. 11. vsque adeò esse notum & per se manifestum asserit, vt non solùm à nemine ignoretur, sed insuper à toto genere humano decantetur & declametur. *Nonne* (inquit) *ista cantant & in montibus Pastores, & in theatris Poetæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in Scholis, & Antistites in locis sacris, & in orbe terrarum genus humanum*. Ille verò qui sequitur sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris, non potest habere hoc iudicium reflexum (cùm laborare nequeat ignorantia inuincibili, vt supra ostensum est) sed solùm istud, *Qui probabiliter agit, prudenter & securè agit*, quod valde dubium & incertum est, & ad summum probabile & opinabile esse potest, vt ex supra dictis constat. Vnde primus firmissimæ columnæ adhæret, alter verò baculo arundineo, seu nutanti ac debili fundamento innititur.

Obijciunt quartò: Eadem videtur esse ratio de probabiliori sententia, ac de tutiori: Sed possumus eligere sententiam minùs tutam, in concursu tutioris, vt docet S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. his verbis: *Eligere viam tutiorem, consilij est non præcepti, alias oporteret multos ingredi religionem, in qua tutiùs viuitur, quam in sæculo*. Et 2. p. tit. 1. cap. 16. §. 2. sapienter admonet Confesso-

fessores, his verbis: *Semper tutior via consulenda est, sed non imperanda*: Ergo pariter licèt si qui sententiam minùs probabilem, in concursu probabilioris.

Respondeo negando maiorem, opinio enim dicitur tutior ex eo quod à peccandi periculo magis recedat, probabilior verò, ex eo quod sit vel appareat veritati magis consona, aut vicina: licèt autem teneamur sequi id quod veritati conformius aut vicinius nobis apparet, quando illud fauet præcepto aut virtuti, non tamen id quod à periculo peccandi magis recedit, si non sit veritati aut prudentiæ consonum, cùm prudentia sit regula actuum humanorum. Quare Ambrosius in Psalm. 118. *Sicut non est sapientia sine timore, ita timor sine sapientia esse non debet*. Vnde quando aliqui Authores supra citati dicunt, in materia morum sequendam esse tutiorem sententiam, hoc intelligendum est de sententia tutiori, quæ probabilior est, veritati ac prudentiæ magis consona; non verò de illis sententijs quæ minùs probabiles, & prudentiæ regulis minùs consonæ sunt. Alioquin cùm quis dubitaret, an res quam possidet esset sua, vel alterius, teneretur statim eam alteri tradere, vel cum eo diuidere, cùm hoc sit tutius, & à peccandi periculo remotius, & vniuersaliter omnes opiniones quæ docent aliquos contractus esse illicitos, etsi improbabiles, vel minùs probabiles, essent sequendæ, vtpote tutiores, & à peccandi periculo remotiores; quod esset onus intolerabile, & tollens ferè humana commercia, cum ferè nulla sit actio, & nullus contractus, circa quem non

sit

sit aliqua opinio damnans illum. Quando ergo ex oppositis opinionibus, vna quidem tutior est, sed altera probabilior, licitum est sequi probabiliorem, quæ hoc ipso tuta est & secura: cum enim ad rectè agendum requiratur præcipuè veritas atque erroris fuga, inde fit vt maior probabilitas in re ambigua sit præferenda maiori securitati, quia magis ad scopum veritatis accedit. Vbi tamen alicuius Sacramenti valor, aut alicuius animæ salus periclitaretur, non solùm probabilior, sed etiam tutior pars esset eligenda, vt Theologi docent in Tractatu de Sacramentis.

Obijciunt quintò, cum iugum Christi sit suaue, & onus eius leue, vt dicitur Matth. 11. opiniones illæ in materia morum sequendæ sunt, quæ viam cœli planiorem & faciliorem reddunt, quales sunt opiniones probabiles, fauentes libertati. Vnde Caramuel in Theogia regulari disput. 6. ait, *Ecclesiam Catholicam feliciorem dici debere, quòd exuberet doctissimis viris, qui introduxerunt benignas opiniones, quia damnarentur plurimi quos sententiæ probabilitas saluat*. Idipsum alij Recentiores passim profitentur, asserentes nouorum Casuistarum solertia & industria, viam salutis quotidie planiorem & faciliorem reddi; quia ab ipsis nouæ opiniones probabiles quotidie excogitantur, quæ homines benigniùs & faciliùs possunt ad lauream empyream promouere.

Confirmant ex lege *benignius* ff. de legibus, & cap. *finali* de transactionibus, vbi dicitur, quòd *opinio benignior & suauior præferri debet*. Et S. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §.

10, sic

10. sic ait: *Inter duram & benignam circa praecepta sententiam, benigna est potius caeteris paribus interpretatio facienda.* Dicitur etiam in Prologo nostrarum Constitutionum litt. I. *Tertium* (quod impedit salutem animarum) *est nimia austeritas in consilijs & opinionibus; terrentur enim homines ex hoc in tantum vt salutem propriam negligant. Quapropter relaxanda est (quantùm fieri potest) rigiditas & austeritas in consilijs, ac homines benignè tractandi sunt.*

Ad obiectionem respondeo, iugum quidem Christi suaue esse, & onus eius leue, sed eius suauitatem & leuitatem oriri ex charitate & gratia Christi, illud emolliente ac mitigante, vt docet D. Thomas 1. 2. qu. 98. art. 1. ad 3. non verò ex vsu, seu potiùs abusu, ac laxitate probabilitatum quas noui Casuistae in Ecclesiam induxerunt. Vnde absurdum est dicere, illorum solertia & industria, viam salutis quotidie dilatari. Nam vt rectè ait Sinnichius Doctor Louaniensis, in libro de Saule Israeliticae gentis Protomonarcha, tomo 1. pag. 262. *Profectò tam non potest humana solertia ad semitam caeli adycere digitum vnum latitudinis, quam non poest ad staturam hominum adycere cubitum vnum longitudinis. Etenim qui vitae hominis constituit terminos qui praeteriri non poterunt, ipse quoque constituit viae caeli terminos, qui dilatari non poterunt; ipse quoque constituit viae tartari terminos qui contrahi non poterunt: atque adeò illa permanet arcta, prout ab ipso constituta est, & ista perseuerat spatiosa, prout ab ipso constituta est.*

Addit Mercorus Inquisitor Mantuanus in

libro

libro de praxi opinionum limitata pag. 492. respondens ad prædicta verba Caramuelis: *Si nouæ huic felicitati Ecclesiæ, q am supponit hic Author esset plaudendum, quod ab opinatoribus fideles ad lauream empyream promouerentur faciliùs, ssetsimul condolendum infelicitati Ecclesiæ sæculorum antecedentium, quibus hæc ianua cœli foret clausa.* Vnde cum Magno Guigone, Carthusianorum quondam Generali, exclamandum esset: *O Apostolorum tempora infelicissima! O viros illos ignorantiæ tenebris inuolutos, & omni miseratione dignissimos, qui vt ad vitam pertingerent, propter verba labiorum Dei, tam duras vias custodiebant, & hæc nostra compendia nesciebant!*

Ad confirmationem respondeo quod quando dicitur in iure Canonico, quod opin io benignior & suauior præferri debet, hoc debet intelligi, quando talis opinio est tuta, & intra lineam honesti: opinio verò minus probabilis, fauens libertati, in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto; cùm non sit prudentiæ regulis consona, nec tuta est, nec intra lineam honesti. Eodem modo intelligi & explicari debet id quod ex S. Antonino refertur. Similiter cùm dicitur in nostris Constitutionibus, *relaxandam esse rigiditatem & austeritatem in consilijs (quantùm fieri potest) ac homines benignè tractandos esse*: hoc intelligi debet, quantùm fieri potest, iuxta leges prudentiæ, quæ est regula actuum humanorum: leges autem prudentiæ (vt supra ostensum est) prohibent eligere opiniones laxiores & benigniores, minùs probabiles, in concursu probabiliorum quæ stant pro præcepto.

Addo quod, opinio benigna, apud Iurisperitos, non dicitur ea quæ fauet libertati, sed quæ fauet testamento, matrimonio, religioni, aut Sacramento, vt exponit Syluester. Vel, vt alij interpretantur, quæ fauet egenis, orphanis, viduis, & peregrinis.

Obijciunt quintò: Opinio quæ docet nos teneri ad sequendum in rebus moralibus probabiliores sententias, exponit conscientiam multis scrupulis & anxietatibus, à quibus liberantur qui docent licitum esse sequi sententiam minus probabilem, fauentem libertati in concursu probabilioris, quæ stat pro præcepto: Ergo ad quietem & tranquillitatem conscientiæ, hæc secunda opinio in praxi tenenda est, esto alia speculatiuè sit verior, aut probabilior.

Respondeo negando Antecedens, nam tantum abest, quod sequendo probabiliorem sententiam, scrupulis conscientia exponatur, quin potius ab eis omnino liberetur & eximatur, vt constat ex Clementina *Exiui* de verb. signif. vbi Pontifex ait: *In his quæ salutem animæ respiciunt, ad vitandos graues remorsus conscientiæ, pars securior est tenenda.* Ratio etiam id suadet, nam in sincera solum veritatis inquisitione quies, in sola veritate securitas perfecta esse potest; atque adeò qui partem illam amplectitur, quam minus probabilem & minus tutam, id est falsitati quam veritati, peccato quam virtuti, viciniorem iudicat, angi scrupulis, & stimulis conscientiæ pungi ac torqueri necesse est: qui autem sequitur id quod verius, quod tutius, quod prababilius credit, is quietus & tranquillus est, licèt omni-

nino securus non sit; nam is vnus vera & perfecta securitate fruitur, qui primam & æternam veritatem & secutus, & assecutus est. Vnde Gregorius Magnus lib. 5. moral. cap. 6. *Sancti viri cùm mala superant, sua etiam bene gesta formidant, ne cùm bona agere appetunt, de actionis imagine fallantur, ne pestifera tabes putredinis, sub boni specie lateat coloris. Sciunt enim quia corruptionis pondere grauati, dijudicare bona subtiliter nesciunt, & cum ante oculos extremi examinis regulam deducunt hac ipsa in se nonnumquam & quæ approbant metuunt, & tota quidem mente interna desiderant, sed tamen de incertitudine operum trepidi, quo gradiuntur ignorant.* Et rursus capite sequenti: *Iusti in ipsis bonis operibus positi trepidãt, ac ne in eisdẽ oculis aliquo errore displiceant, continuis lamentis vacant.*

Ex quibus liquet, illam conscientiæ tranquillitatem, quam spondent noui Casuistæ, minus probabilem sententiam sequentibus, suspectam & periculosam esse, & puluillum illum seu ceruical, quod sub tepidorum & negligentium capite ponunt, vt molliùs in suis negligentijs dormitent & quiescant, reprobari à Domino per Prophetam dicentem: *Væ qui consuunt puluillos sub omni cubito manus, & faciunt ceruicalia sub capite vniuersæ terræ, ad capiendas animas.* Quæ verba exponens Gregorius Magnus lib. 18. moral. capite 4. sic ait: *Puluillus ponitur, vt molliùs quiescatur. Quisquis ergo malè agentibus adulatur, puluillum sub capite vel cubito iacentis ponit, vt qui corripi ex culpa debuerat, in ea fultus laudibus, molliter quiescat.*

Quæ-

Quæres quartò, quando occurrunt duæ opiniones in materia morum æquè probabiles, seu habentes rationes æquales, quarum vna non præponderat alteri, quænam ex illis eligenda ac præferenda sit?

Respondeo tunc eligendam esse tutiorem, & minus tutæ præferendam: Ratio est, quia licèt in speculatiuis homo possit ex innata libertate se determinare ad sequendam quamcumque sententiam probabilem quam voluerit, in moralibus tamen & practicis, debet ad id determinari à prudentia; quæ est regula actuum humanorum, subindeque ad id moueri debet ex aliquo motiuo prudenti, intrinseco, vel extrinseco: quãdo autẽ opiniones sunt ęquè probabiles, nõ potest ad id moueri & determinari ex aliquo motiuo intrinseco, seu ex aliqua ratione præponderante, cùm tunc rationes in vtramque partem sint æquales: Ergo tunc debet ad id moueri & determinari ab aliquo motiuo extrinseco prudenti, quod non potest esse aliud conuenientius, quam maior securitas quæ reperitur in vna ex illis sententijs, potiùs quam in altera. Quare celebris regula est iuris Canonici, quod *in dubijs tutior pars est eligenda*: vnde cùm in concursu plurium opinionum æquè probabilium homo dubitet quam ex illis eligat, & sit anceps & pendulus, & veluti in æquilibrio, nesciens in quam partem inclinet, vt prudenter agat, debet in tutiorem partem declinare, & eligere securiorem sententiam.

Dices: Est alia regula iuris, quæ dicit, quod *in dubijs melior est conditio possidentis*: Ergo cùm homo sit in possessionem suæ

li-

libertatis, poteſt in concurſu duarum opinionum æquè probabilium, eligere quamcumque maluerit, ſubindeque non tenetur eligere tutiorem.

Reſpondeo hanc regulam ſolùm habere locum in materia iuſtitiæ, & in foro iudiciali duntaxat, non autem in materia aliarum virtutum: nam in materia iuſtitiæ poſſeſſio in dubio fauet poſſeſſori, inquantum facit præſumptionem quod poſſeſſor ſit verus dominus, quia vt plurimum qui poſſidet, rem ſuam & ius ſuum poſſidet; quando enim quis rem alienat, ſolet eam tradere vero domino, in quem per alienationem transfertur dominium: vnde cùm aliquis poſſidet aliquam rem, ſignum eſt eam non alienaſſe, ſed ipſius verum habere dominium. At verò in materia aliarum virtutum, cùm poſſeſſio regulariter non faciat præſumptionem de veritate pro parte quæ poſſidet, poſſeſſio ei minimè fauere debet, ſed in dubijs in tali materia occurrentibus, regula operandi eſt inquirere pro qua parte ſtet præſumptio veritatis, & hæc pars eſt eligenda: Si autem pro neutra parte ſtet præſumptio, tutior pars eligi debet, vt pluribus exemplis & regulis iuris probat Proſper Fagnanus ſuper caput, *Ne innitaris*.

Quæres vltimò, an quando poſt adhibitam diligentem inquiſitionem veritatis, in rebus moralibus, & caſibus conſcientiæ, ſi nihil certi, & plenè perſpecti (quod frequenter in rebus humanis accidit) compareat, tunc poſſit quis agere ex opinione probabili?

Re-

Respondeo affirmatiuè contra Fagnanum in cap. citatum, *de constit.* num. 59. qui in morali quacumque materia negat licitum esse opinari, eò quòd opinio (inquit) versetur circa rem incertam, & ei coniuncta sit formido oppositi. Vnde constanter affirmat necessariam esse in omni actione morali certitudinem, sine qua non potest homo agere nisi cum peccato, ob periculum cui se exponit, quemadmodum & omnis agens cum conscientia dubia.

Nostra tamen resolutio est D. Thomæ quodlib. 8. art. 13. in argum. *Sed contra*, vbi sic ait: *Si aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas sit licitum, nec inuenit aliquid quod ipsum moueat ad hoc quod sit illicitum, videtur quod sine peccato plures possit habere præbendas*. Ratio etiam id suadet, homines enim debent operari modo humano, nec possunt obligari ad hoc quod omnium rerum habeant claram & perfectam notitiam: dum ergo facta sufficienti diligentia, iuxta conditiones rei & personæ, aliud probabilius non apparet, prudenter operatur homo, conformando conscientiam suam opinioni probabili.

Confirmatur & magis illustratur hæc ratio ex Caietano in summa, verbo *Opinio*, vbi sic habet: *Non exigit Deus ab homine plusquam conditio hominis habet, quia diuina sapientia disponit omnia suauiter*: Sed hominis conditio habet, vt in rebus moralibus non possit assequi omnium euidentiam, nec habere certitudinem mathematicam, seu exactam omnium agibilium: Ergo Deus non exigit ab il-

lo,

lo, vt semper cum euidentia & certitudine mathematica de bonitate morali suæ actionis operetur; subindeque potest sequi sententiam probabilem, dum facta sufficienti diligentia, alia probabilior ei non apparet. Vnde D. Antoninus 1. p. tit. 3. cap. 10. §. 10. *Certitudo* (inquit) *quæ reperitur in materia morali, non est certitudo euidentiæ, sed probabilis coniecturæ.*

Ad fundamentum verò Fagnani facilè respondetur, eum qui facta sufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex opinione probabili, quando alia probabilior ei non occurrit, non agere cum conscientia practicè dubia, subindeque nulli peccandi periculo se exponere; quia tunc certificatur moraliter per iudicium reflexum quod habet (non quidem illud in quo noui Casuistæ fundantur, nempè: *Qui agit probabiliter prudenter & securè agit*; supra enim ostendimus, tale dogma dubium esse ac incertum, & à pluribus grauissimis Theologis censeri erroneum) sed per istud: *Qui facit totum quod in se est ad inquirendam veritatem, & illam attingere, & consequi non valet, excusatur à peccato ratione ignorantiæ inuincibilis*: Quod principium est omnino certum, & vnanimi ferè Theologorum omnium calculo & consensu firmatum, vt in tractatu de peccatis ostendemus.

Ex his intelliges, in hac materia probabilitatis cautè incedendum esse, nec reijciendam absolutè omnem probabilitatem (vt aliqui vltra modum seueriores faciunt) sed posse hominem agere ex opinione probabili, quando pro-

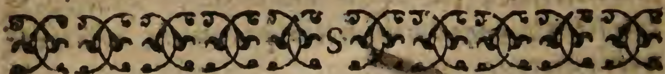
probabilior ei non occurrit; in conflictu tamen seu concursu plurium opinionum probabilium, sequendam esse probabiliorem, præsertim si notabiliter probabilior sit, vt supra ostensum est.

Inter hos duos scopulos Scyllæ & Carybdis cautè incedendum est, & vitanda in hac materia duo extrema opposita, illorum scilicet qui omnem probabilitatem abijciunt, & aliorum qui ex aduerso omnem probabilitatem amplectuntur, eamque securam esse morum regulam asserunt, tametsi illis tunc affulgeat alia sententia probabilior, subindeque veritati vicinior. Veritas enim (vt bellè Nouatianus ait) inter duos errores, vt Christus inter duos latrones, media pendet. Certè si hoc medium seruaretur, & opinionum probabilitas, cum prædicto moderamine & temperamento, ab omnibus reciperetur, morum vniformitas & puritas inter fideles faciliùs conseruaretur; *breuique tempore* (inquit Grauina in suo Cherubim Paradisi) *reformaretur mundus, qui ex licentia opinandi in præceps ruit, latissimam viam ingrediendo, quæ ducit ad perditionem*. Vnde sapienter obseruat Cabassutius, in Præfatione libri supra citati: A „quibusnam ingenijs vltra modum aut seue„rioribus, aut indulgentioribus, magis pe„riclitetur animarum salus difficilè æstimatu „esse. Per indulgentiores quidem deducun„tur animæ per spatiosam & latam viam quæ „ducit in æternam perditionem, taliumque „directorum obstetricante manu, educitur „coluber tortuosus, concipitur, paritur, & „& souetur peccatum. Hinc apud Ezechielem

lem cap. 13. Dominus indignatur & male- "
dicit consuentibus puluillos sub omni cubi- "
to, & facientibus ceruicalia sub capite vni- "
uersæ ætatis, vt scilicet molliter & blande "
in peccatis suis conquiescant homines sedu- "
cti, sibique de huiusmodi directoribus com- "
placentes. Hos perstringit Isaias cap. 30. "
*Qui dicunt videntibus, nolite videre, & as- "
picientibus, nolite aspicere nobis ea quæ re- "
cta sunt: Loquimini nobis placentia, videte "
nobis errores.* "

Cœterùm sicut noxior est largior indul- "
gentia, ita & immoderata in rebus con- "
scientiæ austeritas, quæ hominum imbe- "
cillitatem nihil pensi habens, neque à præ- "
ceptis consilia discernens, dum illos ad "
nimis ardua compellit, viam salutis æter- "
næ quam Christus illis aperuerat præclu- "
dit: saluandos (vt ait D. Bonauentura) "
damnat & conscios propriæ infirmitatis, "
ad desperationem adigit. Accidit enim vt "
miseri homines, hac audita rigidiore do- "
ctrina, credant vel dubitent inesse morta- "
lem culpam vbi nulla est; sed tamen rei "
difficultate victi, ex erronea conscientia "
moraliter peccent & damnentur. Vnde "
D. Ambrosius in Psal. 118. serm. 5. *Sunt "
in nobis qui timorem Dei habent, sed non "
secundùm scientiam, statuentes duriora præ- "
cepta quæ non possit humana conditio susti- "
nere. Timor in eo est, quia videntur sibi "
consulere disciplinæ, opus virtutis exigere. "
Sed inscitia in eo est, quia non compatiun- "
tur naturæ, nec æstimant possibilitatem.* "
Rectè ergo ac sapienter D. Bonauentura "

„ compend. theolog. verit. 52. *Cauenda est*
„ *conscientia nimis larga, & nimis stri-*
„ *cta: nam prima generat præsumptionem,*
„ *secunda desperationem: item prima sæpe*
„ *dicit malum bonum, secunda è contra bo-*
„ *num malum: item prima sæpe saluat dam-*
„ *nandum, secunda è contra damnat sal-*
„ *uandum.*



TRACTATVS IV.

DE VIRTVTIBVS IN COMMVNI.

POst Tractatum de actibus humanis, tam in esse physico, quam in esse moris consideratis, agendum est de virtutibus in communi, quæ sunt principia bonorum actuum, & habitus quidam ad illos eliciendos ordinati, illarumque natura, subiectum, species, & proprietates, breuiter hic declaranda sunt. De virtutibus verò in particulari, tam Theologicis, quam moralibus, tomo quinto differemus.

CA-

CAPVT I.

De natura virtutis.

PLures circunferuntur virtutis definitiones. Prima traditur ab Aristotele 2 Ethic. c. 4. his verbis: *Virtus est habitus qui bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit.* In qua definitione duplex explicatur habitudo virtutis: vna quam dicit ad proprium subiectum, tanquam eius forma, dum dicitur facere bonum habentem; sola namque virtus bonum facit hominem, vt ostendit Seneca epist. 76. altera quam habet ad operationem tanquam ad proprium effectum, dum additur, *& opus eius bonum reddit.*

Secunda habetur apud eundem Philosophum ibidem, vbi ait quod *virtus est habitus electiuus, in mediocritate consistens, & prout sapiens & prudens dictauerit.* Quæ definitio non conuenit virtutibus Theologicis, nec intellectualibus, sed solum moralibus; virtutes enim intellectuales non sunt electiuæ, cùm electio sit solùm in voluntate; virtutes verò Theologicæ non exigunt propriè mediocritatem, sed solùm morales, vt iustitia, temperantia, & similes, quæ versantur circa obiectum medium inter duo extrema, excessum scilicet & defectum, ita tamen quod illud medium non intelligatur secundum rem, sed secundùm rationem, iuxta exigentiam personæ, loci, & aliarum circunstantiarum; aliquando enim cibus v. g. qui est mediocris & temperatus respectu vnius, est excedens & intempera-

tus respectu alterius, & propterea additur: *Prout sapiens & prudens dictauerit.*

Tertia quæ colligitur ex verbis D. Augustini, præcipuè lib. 2. de lib. arbitr. & defenditur à D. Thoma hic qu. 55. art. 4. est huiusmodi: *Virtus est bona qualitas mentis, qua rectè viuitur, qua nullus malè vtitur, & quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Vbi primò ponitur *qualitas*, quia qualitas est genus supremum virtutis; *esset tamen conuenientior definitio, si loco qualitatis habitus poneretur qui est genus propinquum*, vt ait D. Thomas loco citato. Additur *bona*, vt explicetur differentia virtutis à vitio, & alijs qualitatibus quæ rem malè disponunt. Per particulam *mentis*, designatur subiectum virtutis, quod est potentia rationalis, vel essentialiter, vel participatiuè, qualis est appetitus sensitiuus, qui vt subest rationi, aliquid ex illa participat, & est subiectum virtutis, vt infra dicemus; & per hoc differt virtus ab omnibus qualitatibus corporeis, siue bonis, siue malis. Per particulam, *qua rectè viuitur*, virtus distinguitur à qualitatibus non operatiuis immediatè, cuiusmodi sunt pulchritudo & sanitas in corporalibus; in spiritualibus verò gratia habitualis, quæ immediatè inhæret substantiæ animæ. Ly autem *viuitur*, significat in proposito operationem vitalem: Per illam verò particulam, *qua nemo malè vtitur*, virtus differt ab illis habitibus & qualitatibus, quæ possunt ad malum vel falsum inclinare, siue quibus aliquis potest benè vel malè vti, cuiusmodi sunt opinio, fides humana, character, & similia. Demum vltimæ particulæ, nem-

nempe *quam Deus in nobis operatur*, conueniunt solùm virtutibus per se infusis, quæ in eo solùm distinguuntur ab acquisitis, quod istæ acquiruntur nobis operantibus, & actiuè ad earum acquisitionem concurrentibus; illæ verò sine nostro actiuo concursu producuntur in nobis, quamuis dispositiuè ad earum receptionem per nostros actus Deo cooperemur. Vnde si hæ vltimæ particulæ tollantur, hæc definitio conuenit modo explicato omni virtuti, tam intellectuali, & Theologicæ, quam morali.

Ex his intelliges, virtutem esse habitum operatiuum, & per se primò concurrere ad bonitatem moralem actuum humanorum, & ad eorum facilitatem ac delectabilitatem; secundariò verò tantùm ad entitatem physicam, substratam bonitati morali actus, eiusque facilitati.

Prima pars patet ex prima & tertia definitione virtutis, & ex D. Thoma hic qu. 55. art. 2. vbi sic concludit: *Et ideò de ratione virtutis humanæ est quod sit habitus operatiuus.* Idem docet Augustinus lib. de bono coniugali, vbi virtutem ait esse *habitum quo aliquid agitur*. Vnde bellè quidam ait virtutem non esse similem liræ quam nemo pulsat; vel gladio qui nunquam è vagina eximatur, aut naui quæ ad perfectionem adornata, in portu semper consistat, sed potiùs agro fœcundo & feraci, quo (vt ait eleganter Ambrosius lib. de Isaac cap. 7.) *nihil pulchrius, cùm seges fluctuat, cùm poma rutilant, vel cùm vuarum serta dependent, aut baccis onusta olea curuescit, vel viridanti gramine, montium verti-*

tes, & vallium humilia vestiuntur.

Secunda verò pars probatur quantum ad ſingulas partes: Et in primis quod virtus per ſe primò concurrat ad bonitatem moralem actuum humanorum, manifeſtum eſt; ad illud enim virtus per ſe primò concurrit, ad quod producendum potentia naturalis ea indiget: Sed potentia naturalis indiget habitu virtutis ad producendum actum moraliter bonum, ſeu ad cauſandam in actu bonitatem moralem; potentia enim ſecundùm ſe eſt tantùm potens producere actum quantùm ad ſubſtantiam, ſeu entitatem phyſicam illius: Ergo talis habitus ad bonitatem moralem actus per ſe primò concurrit.

Quod verò etiam per ſe primò concurrat ad eius facilitatem, conſtat ex eo quod in hoc diſſert vis potentiæ ſuperior, communicata inferiori per modum tranſeuntis, ab ea quæ communicatur per modum habitus ſeu formæ completæ, conſtituentis principium perfectùm & connaturale actus, quod prima non tollit difficultatem, ſecunda verò inducit facilitatem & delectabilitatem: Ergo habitus virtutis moralis per ſe primò concurrit ad facilitatem & delectabilitatem, coniunctum bonitati morali actus virtuoſi, & per ſe vtramque attingit.

Demum quod per ſe non efficiat entitatem phyſicam eiuſdem actus, ſed ſolùm per accidens & ſecundariò, inquantum ſcilicet eſt ſubſtrata illius bonitati morali, eiuſque facilitati, patet ex eo quod habitus ſolùm influit per ſe in id quod vires potentiæ excedit: Sed entitas phyſica actus virtuoſi non excedit vires po-

ten-

tentiæ, vt constat, actus enim v. g. potentiæ irascibilis aut concupiscibilis, secundùm entitatem physicam consideratus, nihil aliud dicit quam passionem appetitus sensitiui, vt præscindit ab ordine rationis, quo pacto reperitur in brutis: Ergo habitus virtutis moralis & acquisitæ, non influit per se in entitatem physicam talis actus, sed per accidens tantùm & secundariò, inquantum scilicet talis entitas est substrata illius bonitati morali, eiusque facilitati.



CAPVT II.

De subiecto virtutum.

CErtum est virtutes, cùm sint habitus operatiui, non in ipsa essentia animæ, sed in eius potentijs residere. Constat etiam virtutes nec in membris exterioribus corporis, nec in potentijs vegetatiuis, neque in sensibus externis subiectari posse; quia huiusmodi facultates non sunt indifferentes ad operandum benè vel malè, sed omnino determinatæ ad vnum modum operandi, subindeque nullam ex se habent difficultatem in exercendis proprijs operationibus. Docent etiam communiter Theologi cum S. Thoma hic qu. 56. art. 5. in sensibus internis nullas subiectari virtutes, quia cùm virtus iuxta Aristotelem, sit dispositio perfecti ad optimum, & perfectio in consummatione consistat, potentia quæ est subiectum virtutis, debet esse consumma-

tiua actus virtuosi, & non tantùm præparatiuã vel inchoatiua illius; vnde cùm cognitio veri, quæ est opus bonum potentiæ cognoscitiuæ, non consummetur in potentijs sensitiuis apprehensiuis, quia illæ sunt solùm præparatoriæ & dispositiuæ ad cognitionem intellectus, cuius proprium est attingere verum, virtutes intellectiuæ in illis subiectari nequeunt. Demum exploratum est apud omnes, virtutes intellectuales, nimirum intelligentiam, scientiam, sapientiam, artem, & prudentiam, in intellectu residere: tres quidem primas in intellectu speculatiuo, duas verò posteriores in intellectu practico, vt subest motioni voluntatis, cuius proprium est mouere quoad exercitium intellectum & cœteras potentias ad operandum. Duplex ergo solùm restat difficultas & controuersia inter Theologos; breuiter hic resoluenda. Prima est, an virtutes propriè dictæ, in appetitu sensitiuo, prout in homine politicè obedire natus est rationi, subiectari possint? Secunda, vtrum in voluntate ponenda sit virtus moralis, non solùm ad attingendum promptè & faciliter bonum alienum; sed etiam in ordine ad bonum connaturale proprij suppositi?

§. I.

Resolutio primæ difficultatis.

Dico primò appetitum sensitiuum hominis, vt natum obedire politicè rationi, esse subiectum virtutis propriè dictæ, puta fortitudinis & temperantiæ. Ita S. Thomas

hic

hic qu. 56. art. 4. in corp. & in resp. ad 1. vbi sic ait: *Irascibilis & concupiscibilis secundùm se consideratæ, prout sun partes appetitus sensitiui, communes sunt nobis & brutis. Sed secundùm quod sunt rationales per participationem, vt obedientes rationi, sic sunt propriæ hominis. Et hoc modo possunt esse subiectum virtutis humanæ.* Quo nihil clarius & expressius in fauorem nostræ conclusionis dici potest. Fauet etiam Aristoteles 3. Ethic. cap. 3. vbi ait temperantiam & fortitudinem esse partium irrationaliúm, id est appetitus concupiscibilis & irascibilis, vnde subiectum virtutis vocat *vim concupiscendi*.

Ratio etiam suffragatur, nam vt discurrit D. Thomas loco citato, & fusiùs in quæst. de virtutibus artic. 4. Vt aliqua potentia sit capax virtutis, tria requiruntur; primò quod sit apta moueri & regulari à superiori; secundò quod non sit vni operandi modo alligata; tertiò quod sit operis perfecti elicitiua. Appetitus autem sensitiuus, prout est in homine, habet tres illas conditiones; est enim in primis aptus moueri & dirigi à ratione, vnde viri probi moderantur passiones appetitus sensitiui, secundùm dictamen rationis. Deinde ille non est ad vnum agendi modum determinatus, sed modò iuxta rationem operatur, modò ab illa deuiat & exorbitat. Demum opus elicit morali perfectione consummatum, quando passiones irascibilis & concupiscilis, temperantia & fortitudine ad medium redactæ sunt: Ergo est capax virtutis, vnde in eo resident virtutes morales, & moderantes timores & audacias in discrimine vitæ, & cohibentes delectationes

immoderatas in cibis & venereis.

Confirmatur: Ibi ponenda est virtus, vbi est difficultas ad attingendum illius obiectum: Atqui voluntas nullam habet difficultatem circa moderantiam passionum, cùm illa sit bonum rationis, proprium & proportionatum respectu voluntatis, sed tantùm appetitus sensitiuus: Ergo in illo sunt ponendæ virtutes moderatrices passiuum, non verò in voluntate.

Dices: Potentia quæ est subiectum virtutis moralis, debet esse perfectè libera, cùm sit principium actus liberi & moralis. Debet etiam posse eligere, cùm virtus definiatur habitus electiuus. Item debet posse attingere bonum honestum, cùm illud sit obiectum virtutis. Demum debet regulari à prudentia, quæ est regula virtutum moralium: At illæ quatuor conditiones non conueniunt appetitui sensitiuo, sed duntaxat voluntati: Ergo sola voluntas potest esse subiectum virtutum moralium quæ sunt moderatrices passionum. Maior constat, minor verò probatur quantùm ad singulas partes. Et in primis quod prima conditio appetitui sensitiuo non competat, videtur manifestum; nam licèt ille, vt est in homine, ex coniunctione quam habet cum voluntate, aliquam libertatem participet, illa tamen est imperfecta & secundùm quid, quæ non sufficit ad rationem virtutis, cùm actus virtutis debeat esse simpliciter liber, sicut est simpliciter bonus & honestus. Constat etiam appetitum sensitiuum non posse eligere, cùm electio sit actus voluntatis, vt docet D. Thomas supra qu. 13. art. 2. Liquet pariter illum non posse attingere bonum honestum, cùm

eius

eius obiectum adæquatum sit bonum sensibile & corporeum. Demum cùm talis appetitus per apprehensionem sensus reguletur, non videtur posse dirigi & regulari per prudentiam, quæ non in sensu, sed duntaxat in intellectu residet.

Respondeo, concessa Maiori, negando Minorem, & ad primam illius probationem dico, quod licèt appetitus sensitiuus hominis, ex vi coniunctionis quam habet cum voluntate, non euadat simpliciter liber, sed solùm secundùm quid; ex actuali tamen influxu & motione voluntatis, per quam ipsum applicat ad operandum, participat intrinsecè libertatem perfectam, & sufficientem, vt possit esse subiectum virtutis moralis, sicut ratione illius potest esse subiectum vitij & peccati.

Ad secundam dicendum, subiectum virtutum moralium quæ moderantur passiones, debere quidem esse aliquo modo electiuum; non tamen simpliciter & perfectè; in eo enim differunt virtutes morales quæ versantur circa passiones & resident in appetitu sensitiuo, ab illis quæ non habent moderari passiones, & in voluntate subiectantur, quod istæ sunt habitus electiui formaliter, directè, & immediatè, quia directè & immediatè efficiunt electionem quæ in voluntate residet; illæ verò sunt habitus electiui solùm participatiuè, indirectè, mediatè, & completiuè: tum quia eliciunt actum appetitus, in quo electio voluntatis, & ordo rationis participatur: tum etiam quia moderando passiones appetitus, quæ electionem debitam perturbant, indirectè & mediatè ad illam conducunt: tum denique quia

licèt ipsam electionem directe non eliciant; efficiun tamen actum appetitus sensitiui executiuum & completiuum illius, subindeque habitus electiui executiuè & completiuè dici possunt. Quam doctrinam & solutionem fusè expendunt Salmanticenses in tractatu de virtutibus disput. 2. dubio 2. §. 2. eamque varijs D. Thomæ testimonijs illustrant.

Ad tertiam dicatur quod licèt appetitus sensitiuus non possit attingere bonum honestum vniuersale, tamen, vt actualiter motus à voluntate, per quandam participationem rationis potest attingere bonum honestum singulare, & regulatum per cogitatiuam; sicut ipsa cogitatiua, ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim discurrendi circa singularia, vt docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4.

Ad vltimam similiter respondetur, quod sicut in appetitu sensitiuo est quædam libertas participata à voluntate: ita in apprehensione sensitiua, per quam dirigitur, est quædam veluti prudentia imperfecta, ab intellectu participata, quæ plures circunstantias actus ab appetitu eliciti potest attingere, subindeque talem actum dirigere & regulare.

§. II.

Resolutio secundæ difficultatis.

DIco secundò, voluntas, nulla indiget virtute superaddita, ad attingendum bonum honestum proprij suppositi; bene tamen ad attingendum bonum alienum, quale est

red-

reddere vnicuique quod suum est.

Prima pars, quam negant aliqui Recentiores, expresse docetur à D. Thoma qu. 1. de virtutibus art. 5. vbi hanc rationem insinuat: Nulla potentia eget habitu virtutis ad attingendum obiectum in ordine ad quod est per seipsam completa, determinata, & proportionata; cùm habitus ad hoc sit duntaxat ordinatus, vt potentiam vltimò compleat, & determinet ad attingendum obiectum: Sed voluntas per seipsam est completa, & determinata, & proportionata, ad attingendum bonum honestum proprij suppositi; Ergo non indiget habitu virtutis superaddito vt ad illud determinetur. Maior constat, minor verò probatur, tum quia bonum honestum proprij suppositi non excedit proportionem volentis, neque quantùm ad speciem, cùm sit ordinis naturalis: neque quantùm ad indiuiduum, cùm non sit alienum, sed proprium suppositi appetentis. Tum etiam, quia sicut voluntas, ex hoc quod est appetitus naturæ rationalis, natura sua inclinatur & propendet in bonum honestum vt sic, ideoque ad illud vt tale attingendum nulla ponitur virtus, ita ex eo quod est appetitus talis hominis inclinatur ex se in bonum honestum talis suppositi: sicut enim differentia indiuidualis contrahit voluntatem vt fit hæc numero, ita & eius inclinationem ad bonum huius suppositi determinat.

Ex hoc probata manet secunda pars conclusionis, nam licet bonum alienum naturale non excedat proportionem voluntatis quantum ad speciem, sicut bonum supernaturale, eam tamen excedit quantùm ad indiuiduum; quia

vniuscuiusque voluntas, hoc ipso quod est radicata in hoc numero supposito, determinatur per suam differentiam indiuidualem ad bonum proprij suppositi, iuxta illud Philosophi: *Amabile bonum, vnicuique verò proprium*: Ergo voluntas indiget habitu virtutis ad attingendum bonum alienum, etiam naturale. Vnde in ea ponuntur iustitia, & aliæ virtutes ei annexæ, & affines, vt non obstante proprij amoris põdere, in bonum alienum inclinetur.

Obijcies primò contra primam partem conclusionis: Habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus est illi difficilis: Sed voluntas in prosecutione boni honesti etiam proprij suppositi, interdum patitur non modicam difficultatem, ratione cuius illud deserit, labiturque in oppositum malum: Ergo ad illud attingendum indiget habitu virtutis.

Respondeo distinguendo maiorem: habitus virtutis requiritur in potentia, quando actus est illi difficilis, per se, & ex obiecto, concedo maiorem. Per accidens tantùm, & ratione alicuius impedimenti extrinseci, nego maiorem. Vnde cùm difficultas quam voluntas interdum patitur in prosecutione boni honesti proprij & connaturalis, non proueniat ex superexcedentia obiecti vel actus, sed ex immoderatis passionibus appetitus sensitiui, alijsue impedimentis tenentibus se ex parte corporis, nullus requiritur habitus virtutis in voluntate, ad facilè & delectabiliter prosequendum tale bonum, sed si ad hoc aliquis habitus necessarius est, collocari debet in prædicto appetitu, ad moderandas eius passiones, ex quarum immoderantia, illius boni prosecutio difficilis

red-

redditur. Et sic in appetitu irascibili & concupiscibili ponuntur virtutes fortitudinis & temperantiæ, quibus immoderatæ illius passiones cohibentur & temperantur, vt §. præcedenti ostensum est.

Obijcies secundò: habitus acquiritur per actuum repetitionem: Ergo repetitis actibus virtuosis in voluntate circa bonum honestum proprij suppositi, virtus debet generari.

Respondeo antecedens esse verum quando subiectum est capax habitus, non verò quando est incapax illius: lapis enim v. g. quantumcumque descendat, non acquirit habitum, quia est incapax illius, cùm per naturalem grauitatem sit completè inclinatus ad descensum. Similiter potentiæ naturales, vt vegetatiua, nutritiua, & similes, quantumcumque operentur, non acquirunt habitum, quia naturaliter sunt ad agendum determinatæ & completæ. Idem cum proportione dicendum de voluntate, respectu boni honesti proprij suppositi, quia ad illud est per seipsam completa & determinata, vt supra ostensum est.

Obijcies tertiò: Voluntas est capax habitus vitiosi circa bonum proprium: Ergo & habitus virtutis, cùm contraria debeant versari circa idem subiectum.

Respondent aliqui ex nostris Thomistis, negando Antecedens: Sicut enim (inquiunt) quia lapis habet naturalem inclinationem completam ad descensum, non generatur in eo habitus ad ascendendum sursum, quamuis millies sursum proijciatur: ita nec in voluntate generatur habitus vitiosus circa bonum proprium ex pluribus actibus malis repetitis, quia

voluntas habet naturalem inclinationem completam respectu proprij boni honesti, quæ non minùs resistit habitui vitioso inclinanti in contrarium, quam resisteret perfecta virtus acquisita, si adesset. Hæc solutio & doctrina non caret probabilitate.

Meliùs tamen & faciliùs respondetur, dato Antecedenti, negando consequentiam & paritatem: Ratio autem discriminis est, quia voluntas ad actus malos, circa quodcumque obiectum exerceatur, non est ex se inclinata, ideoque requiritur habitus vitij vt ad illos inclinetur: ad actus verò honestos circa bonum proprium, est ex propria natura inclinata, subindeque non potest ad illos per habitum inclinari.

Ex dictis intelliges discrimen quod inter voluntatem & intellectum reperitur, intellectus enim, cùm non sit ex natura sua in actu primo ad cognitionem veri sufficienter instructus, sed sit veluti tabula rasa, indiget speciebus & habitibus ad attingendum quodcumque verum etiam ordinis naturalis; vnde in eo ponitur intelligentia, seu habitus primorum principiorum, ad prima principia cognoscenda. E contra voluntas, cùm sit naturaliter inclinata & determinata ad bonum naturale, saltem domesticum, nullo indiget habitu virtutis moralis, ad bonum honestum proprij suppositi prosequendum; sed solùm ad attingendum bonum alienum, & ad reddendum vnicuique quod suum est.

CA-

CAPVT III.

Traditur multiplex diuisio virtutum.

VAriæ ſolent tradi diuiſiones virtutum, ſed cœteris clarior & compendioſior eſt quam S. Doctor hic qu. 57. & alijs ſequentibus proſequitur, qua ſcilicet virtus in intellectualem, moralem, & theologicam diſtribuitur. Virtus intellectualis eſt illa quæ perficit intellectum in ordine ad cognitionem veri. Virtus moralis eſt illa quæ voluntatem complet ad proſecutionem boni honeſti. Virtus theologica eſt illa quæ circa Deum immediatè verſatur.

Virtus intellectualis ſubdiuiditur in quinque ſpecies, quæ vocantur intelligentia, ſeu habitus primorum principiorum, ſapientia, ſcientia, ars, & prudentia. Ratio verò huius diuiſionis hæc eſt: cùm virtus intellectualis perficiat intellectum in ordine ad verum, tot debent eſſe virtutes intellectuales, quot ſunt habitus infallibiliter attingentes verum: Sed habitus infallibiliter attingentes verum ſunt tantùm quinque enumerati: Ergo illi ſoli ſunt virtutes intellectuales Maior patet, minor probatur. Verum quod certò & infallibiliter ab intellectu attingi poteſt, vel eſt vniuerſale, & conſequenter neceſſarium; vel ſingulare, & contingens? Si vniuerſale, vel eſt attingibile immediatè, & ex ſola terminorum notitia, vt ſunt prima principia, & pro illis ponitur habitus primorum principiorum. Vel eſt infallibiliter attingibile mediatè,

tè, & per proprias causas, quæ si fuerint particulares, ponitur scientia; si verò causæ fuerint altissimæ & vniuersales, ponitur sapientia. Si autem tale verum fuerit singulare, vel illud est factibile? & pro illo attingendo ponitur ars, vel agibile? & ad illud attingendum ponitur prudentia.

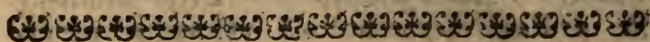
Virtutes morales sunt duplicis generis, aliæ sunt circa operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum, vt iustitia per quam redditur debitum proximo, religio per quam redditur debitum Deo, pietas per quam redditur debitum parentibus, gratitudo per quam redditur debitum benefactoribus. Aliæ versantur circa passiones, quas ad debitum rationis ordinem reducunt, vt fortitudo, temperantia, & aliæ quæ appetitus irascibilis vel concupiscibilis affectus & passiones moderantur.

Inter virtutes morales quatuor sunt principales, nempe prudentia, iustitia, fortitudo, & temperantia, quæ cardinales appellantur; quia vt obseruat S. Thomas quæst. de virtutibus cardinalibus art. 1. super eas voluitur tota conditionis humanæ ratio, eisque veluti cardinibus vniuersa vitæ honestæ & politicæ series & moles subnixa est.

Demum præter virtutes intellectuales & morales, dantur aliæ quæ vocantur theologicæ, quia per illas ad Deum vt finem vltimum ordinamur, & hæ sunt solùm tres, nempe fides, spes, & charitas, quia homo ordinatur in vltimum finem per cognitionem intellectus lumine supernaturali fidei illustrati; & per motum intentionis in ipsum tendentem sicut

ad

ad id quod est possibile consequi, quod pertinet ad spem; & quantum ad vnionem quandam spiritualem, per quam quodammodo transformamur in illum finem, quod fit per charitatem, vt ait S. Thomas hic qu. 62. art. 3.



CAPVT IV.

De virtutibus moralibus infusis.

DE virtutibus theologicis, & moralibus acquisitis, tomo quinto differemus, vnde solùm hic agendum incumbit de virtutibus moralibus infusis.

Dico igitur, præter virtutes morales acquisitas, dantur aliæ per se infusæ. Ita communiter Theologi, paucis exceptis, post Concilium Viennense, quod hanc sententiam vt probabiliorem, & dictis Sanctorum Patrum, & Theologorum conformiorem elegit. Eadem veritas apertè traditur à Catechismo Romano parte 2. titulo de baptismo num. 50. vbi numerans effectus baptismi, qui cum gratia tribuuntur, sic ait. *Huic additur nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ cum gratia diuinitus Infunduntur.*

Ratio verò necessitatis huiusmodi virtutum duplex est. Prima sic potest proponi: Homo constitutus per gratiam in esse supernaturali, non minus debet esse perfectus in operando modo supernaturali, quam in ordine naturæ in operando modo naturali, gratiæ enim in suo ordine non minor debetur perfectio, quam

in

in suo debetur naturæ: Sed in ordine naturæ perficitur homo non solùm circa finem vltimum, quod habet à naturali synderesi, naturalique rectitudine voluntatis, sed etiam circa fines non vltimos, quod habet per virtutes morales acquisitas: Ergo similiter in ordine supernaturali vtramque perfectionem habere debet, subindeque ordini gratiæ debentur non solùm virtutes theologicæ, quibus homo perficitur & ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, sed etiam virtutes morales infusæ, quibus homo in ordine supernaturali perficiatur in ordine ad media quæ ad illam conducunt.

Nec valet si dicas, ad attingenda media supernaturalia sufficere dona Spiritus Sancti. Nam, vt infra patebit, dona Spiritus Sancti ponuntur solum ad operandum modo extraordinario intra ordinem supernaturalem, ex instinctu scilicet & motione speciali Spiritus Sancti. Vnde præter illa dona admitti debent virtutes morales infusæ, ad operandum modo ordinario intra ordinē supernaturalem.

Secunda ratio fundamentalis insinuatur à D. Thoma quæst. vnica de virtutibus art. 10. ad 8. Virtutes multiplicantur & diuersificantur penes diuersa obiecta formalia: Sed in materia morali, circa quam versantur virtutes morales, dari potest duplex obiectum formaliter diuersum, vnum naturale & aliud supernaturale: Ergo etiam distingui debent duo genera virtutum moralium, & præter naturales & acquisitas, admitti aliæ quæ sint supernaturales & infusæ. Maior constat, minor verò sic ostenditur. Obiectum formale virtutis

mo-

moralis est medium per prudentiam & rectam rationem in passionibus & operationibus humanis constitutum: Sed tale medium potest esse duplex, naturale scilicet, si statuatur per prudentiam moralem & acquisitam; supernaturale verò, si à prudentia supernaturali & infusa constituatur. Vnde D. Thomas loco citato: *Alia ratione quærit medium temperantia infusa, quam temperantia acquisita: nam temperantia infusa exquirit medium secundùm rationes legis diuinæ, quæ accipiuntur ex ordine ad vltimum finem: temperantia autem acquisita accipit medium secundùm inferiores rationes, in ordine ad bonum præsentis vitæ.* Similiter æqualitas in operationibus, ad alterum, quæ est medium virtutis iustitiæ, vel potest fieri inter homines, vt sunt ciues humanæ ciuitatis huius vniuersi, vita & ratione naturali præditi, inter quos debet seruari humana societas & pax, & hoc modo est mediū naturale specificans iustitiā acquisitam: Vel potest, fieri inter homines, quatenus sunt ciues sanctorum & domestici Dei, præditi supernaturali lumine, & capaces beatitudinis æternæ, inter quos debet altiori ratione pax & societas conseruari, & hoc modo est medium supernaturale, & obiectum iustitiæ infusæ. Idem cum proportione de fortitudine dicendum est, nam si habeat firmare appetitum contra mortis pericula in bono naturali, & in ea mensura quam ratio naturalis seruandam esse dictat, constituetur obiectum fortitudinis acquisitæ, vt si quis pro defensione patriæ firmus maneat contra pericula mortis. Si verò firmet in bono supernaturali, vt contingit in martyrio, in quo
pro

pro defensione fidei Christianæ Martyres sustinent mortem, erit obiectum fortitudinis infusæ. Ex quo intelliges, virtutes morales per se infusas, distingui specie ab acquisitis, cùm respiciant obiecta formaliter diuersa, & distinctio specifica potentiarum & habituum, ex obiecto formali desumatur.

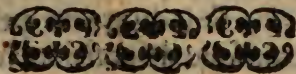
Obijcies primò: Virtus per se infusa, cùm sit supernaturalis, debet habere obiectum & motiuum intrinsecum supernaturale. Sed obiectum & motiuum intrisecum temperantiæ v. g. nempe mediocritas in cibo & potu, non excedit ordinem naturæ, sicut nec materia in qua reperitur: Ergo nulla datur virtus temperantiæ per se infusa; sed duntaxat acquisita.

Respondeo, concessa maiori, distinguendo minorem: mediocritas, vt constituta per prudentiam naturalem, & in ordine ad finem naturalem, non excedit ordinem naturæ, concedo minorem. Vt constituta per prudentiam infusam, & in ordinem ad finem supernaturalem, nego minorem, & consequentiam. Solutio patet ex dictis in secunda ratione.

Obijcies secundò: Non potest assignari subiectum virtutum moralium infusarum, quæ circa passiones moderandas occupantur, v. g. temperantiæ aut fortitudinis infusæ: Ergo illæ virtutes fictitiæ sunt. Consequentia patet, Antecedens probatur. Tales virtutes infusæ non subiectantur in voluntate, in qua nec acquisitæ recipiuntur. Nec in appetitu sensitiuo, cùm enim illæ sint immateriales & spirituales, vtpote supernaturales, & proprietates gratiæ sanctificantis, non possunt recipi in subie-

biecto corporeo: Ergo nullum potest assignari subiectum illarum virtutum.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, virtutes illas infusas recipi in appetitu sensitiuo, sicut & acquisitas; in ea enim potentia subiectantur virtutes, cuius sunt actus proprij illarum, quia virtutes dantur potentiæ operatiuæ ad eliciendos proprios actus: actus verò virtutum moralium infusarum quæ versantur per se primò circa passiones, sunt actus proprij appetitus sensitiui, cùm sint passiones moderatæ talis appetitus, secundùm prudentiam infusam, vt moderata audacia, moderatus timor &c. Ergo illæ subiectantur in appetitu sensitiuo. Ad probationem in contrarium dicendum est, virtutes infusas appetitui sensitiuo esse formaliter immateriales, & eminenter corporeas. Vnde sicut anima rationalis, etsi immaterialis sit & spiritualis, quia tamen simul est corporea vt quo, & virtualiter, seu eminenter, in corpore recipitur, ita prædictæ virtutes, ob eandem rationem, in appetitu sensitiuo subiectari possunt. Nec est inconueniens formam perfectioris ordinis recipi in subiecto inferiori, vt illud euehat, attolat, & perficiat.



CA-

CAPVT V.

Duæ præcipuæ proprietates virtutum moralium, mediocritas, & connexio.

PRima patet ex definitione virtutis moralis supra tradita, in qua dicitur quod virtus est *habitus electiuus, in mediocritate consistens, prout sapiens & prudens dictauerit.* Constat etiam rationem D. Thomæ in 3. sent. dist. 33. qu. 1. art. 3. vbi sic discurrit: *Virtutes morales sunt circa passiones & operationes, quas oportet dirigere secundùm regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundùm quod regulæ æquantur, æqualitas enim media est inter maius & minus; & ideò oportet quod rectum virtutis consistat in medio eius quod superabundat, & eius quod deficit à mensura rationis recta.*

Obseruandum tamen, hoc inter virtutes morales quæ sunt circa passiones, & iustitiam quæ ius alienum respicit, & tribuit vnicuique quod suum est, discrimen intercedere, quod illæ consistunt in medio rationis, ista verò non solùm medium rationis, sed etiam medium rei obseruat. Medium enim in virtutibus quæ sunt circa passiones, non est taxatum ex natura rei, sed duntaxat per rationem, iuxta vniuscuiusque dispositionem, & attentis omnibus circunstantijs temporis, loci &c. vt patet in temperantia, nam medium temperantiæ non est certa quantitas cibi omnibus accommodata, vt sint temperantes, sed variatur

in diuersis, iuxta diuersam complexionem; imò & in eodem pro diuersis temporibus & circunstantijs, Iustitia verò non solùm medium rationis obseruat, reddendo debitum suo tempore, & loco, & secundùm regulas prudentiæ, sed etiam habet facere æqualitatem rei ad rem; cum hoc tamen discrimine, quod iustitia commutatiua facit æqualitatem quantitatis ad quantitatem, si enim centum debeat, centum reddit: distributiua verò obseruat tantùm æqualitatem proportionis ad proportionem; non dat enim omnibus æqualiter, sed vnicuique iuxta suam conditionem, vel meritum; ita vt tantùm proportionaliter recipiat miles, quantùm tribunus vt tribunus; vel si habenti meritum vt octo, dentur centum partes boni reipublicæ, habenti meritum vt quatuor, tribuantur tantùm quinquaginta.

Ex his intelliges, hoc reperiri discrimen inter virtutes morales & theologicas, quod illæ in mediocritate consistunt, & fugiunt excessum vel defectum, non verò istæ; neque enim aliquis potest excedere in credendo reuelatis à Deo, vel in sperando beatitudinem quam nobis promisit, vel nimis diligendo infinitam eius bonitatem; nam vt ait D. Bernardus in libro de diligendo Deo, *Modus diligendi Deum est sine modo diligere*. Per accidens tamen, & quantùm ad exercitium, virtutes illæ modum aliquem seu moderamen requirunt, debent enim exerceri secundùm mensuram naturæ, conditionis, ac nostri ingenij & complexionis vires; non verò nimio conatu, adeo vt corpus lædatur, aut nimium debilitetur. Vnde ait idem Sanctus serm. ad

fratres de monte Dei: *Cùm nullum finem vel terminum habere debeat deuotio amantis, tamen terminos suos, & fines, & regulas, habere debet actio operantis.*

Quod attinet ad alteram virtutum moralium proprietatem, earum nimirum connexionem & concatenationem, obseruandum est virtutes illas posse & debere considerari, vel in statu perfecto, quando scilicet ita firmiter actuant subiectum, vt omnibus rectitudinem impedientibus facilè possit obsistere: Vel in statu imperfecto, quando nimirum sunt in subiecto per modum dispositionis mobilis, nec firmam tribuunt facultatem vincendi impedimenta. Cùm ergo dicitur virtutes morales esse ita necessariò inter se connexas, vt qui vna caret, nullam perfectè habeat, hoc solùm intelligitur de virtutibus illis secundùm statum perfectis, non verò de illis prout sunt in statu imperfecto; constat enim experientia, multos non solùm ex naturali complexione, sed etiam ex actuum imperfectorum frequentia, in vnam magis quàm in aliam virtutem esse procliues. Hoc præmisso.

Duplici ratione ostenditur connexio & concatenatio virtutum moralium in esse perfecto. Prima est: Virtus in statu perfecto inclinat ad promptè & delectabiliter operandum in propria materia, vt docet Aristoteles 4. Ethic. cap. 4. Sed hoc non potest habere, nisi cum alijs virtutibus moralibus connectatur: Ergo virtutes morales in esse perfecto habent inter se necessariam connexionem. Maior est euidens, minor verò duplici exemplo suadetur, Si enim aliquis haberet

vir-

virtutem iustitiæ v. g. & non liberalitatis, proindeque nimis amaret pecunias, oblata occasione eas obtinendi, facilè inferret iniuriam proximò, & nonnisi cum magna difficultate redderet alteri debitum. Similiter mulier casta, sed auara, vel timida, vix poterit seruare castitatem; oblata enim pecunia, vel occurrente mortis periculo, facilè à pudicitiæ proposito, vel diuitiarum illecebris suasa, vel pœnarum metu deterrita, auocabitur.

Secunda ratio sumitur ex D. Thoma hic qu. 65. art. 1. potestque in hunc modum proponi. Non potest esse virtus moralis in esse perfecto, nisi adsit perfecta prudentia, quæ est regula virtutum moralium, & quæ vt ait D. Bernardus 1. de considerat. cap. 8. *Inter voluptates & necessitates media quasi quædam arbitra sedens, vtrinque certis limitibus disterminat fines, istis assignans & præbens quod sat est, illis quod nimis demens*: Atqui non potest esse perfecta prudentia sine consortio omnium virtutum moralium: Ergo nec vlla virtus moralis potest esse in statu perfecto, nisi omnes alias virtutes habeat sibi annexas. Maior constat, minor verò suadetur ex eo quod rectum iudicium prudentiæ dependet à rectitudine appetitus, quia vnusquisque prout est affectus ad finem, sic de eo practicè iudicat, iuxta illud commune proloquium: *Qualis vnusquisque est, talis finis videtur ei*: Sed appetitus rectitudo sine consortio omnium virtutum moralium haberi nequit, cùm proprius effectus illarum virtutum sit rectificare appetitum circa finem & materiam propriam: Ergo nec rectum iudicium prudentiæ. Vnde

Aristoteles 6. Ethic. cap. 5. ait temperantiam esse conseruatricem prudentiæ, ideoque σωφροσύνην appellari. Et rationem ibidem reddit, cum asserit iudicium quidem speculatiuum non peruerti morum deprauatione; iudicium tamen practicum & prudentiale, inde sæpe corrumpi.

Ex his intelliges primò mutuam inter prudentiam & cœteras virtutes morales reperiri causalitatem & dependentiam, in diuerso genere causæ; nam virtutes pendent à prudentia, in genere causæ directiuæ, & formalis extrinsecæ: prudentia verò pendet ab alijs virtutibus, in genere causæ dispositiuæ, quia vt possit rectum & incorruptum de rebus omnibus in singulis negotijs ferre iudicium, opus omnino est, appetitum circa fines virtutum omnium rectè esse dispositum, quod fit per ipsas virtutes morales.

Intelliges secundò, non dari prudentias partiales, quæ singulas virtutes dirigant, vna temperantia v. g. alia fortitudinem, alia iustitiam, vt quidam existimant; sed vnam totalem & perfectam, quæ omnes virtutes dirigit, & omnia agibilia respicit. Vt enim prudentia aliquam virtutem dirigat, debet illi constituere medium, rescindendo extrema quibus per excessum vel defectum potest corrumpi: ad hoc autem non sufficit prudentia partialis, cùm enim illa extrema diuagentur per materiam cuiuslibet virtutis (vt constàt exemplo mulieris, quæ potest à tuenda castitate, & à medio temperantiæ recedere: vel ob solam delectationem, quæ est materia ipsius temperantiæ; vel metu mortis, quæ est materia fortitu-

dinis;

dinis; vel propter lucrum & amorem pecuniæ, quæ eſt materia liberalitatis) ad illa reſcindenda requiritur prudentia totalis & perfecta, quæ poſſit illa attingere, ac de illis iudicare.

Obijcies primò: Eccleſia & Patres communiter docent, ſingulos iuſtos & ſanctos, in quibuſdam virtutibus præcellere, & ſe inuicem ſuperare. Vnde Beda dicit quod *Sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quam de virtutibus quas habent glorientur:* Ergo cenſent virtutes morales non eſſe inter ſe connexas, ſed ab inuicem ſeparabiles.

Reſpondeo ex D. Thoma in 3. diſt. 36. qu. 1. art. 2. ad 1. illud debere intelligi *de virtutibus quantùm ad vſus, & non quantùm ad habitus: diuerſi enim ſancti diuerſimodè excedunt ſe inuicem in vſibus diuerſarum virtutum, ſecundùm quod de quolibet Confeſſore dictum eſt, non eſt inuentus ſimilis illi qui conſeruaret legem excelſi.* Propter huiuſmodi ergo exceſſum ex parte vſus, tribuimus cuilibet ſancto quaſdam ſpeciales virtutes, & alias negamus, non quia iſtis careant, ſed quia in illis magis ſplendent.

Inſtabis, ſi homo poſſit exercere actus vnius virtutis, non exercendo actus aliarum, poterit etiam acquirere vnam virtutem ſine alijs; cùm virtutes non acquirantur niſi per proprios actus, ſubindeque virtutes omnes non erunt inter ſe connexæ & concatenatæ.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens, poterit acquirere vnam virtutem ſine alijs, quantùm ad eſſentiam, & in eſſe imperfecto, concedo. In ſtatu perfecto, nego. Status enim

perfectus virtutis non dependet solùm ex actibus gignentibus essentiam virtutis, sed etiam ex consortio & comitatu aliarum, à quibus iuuari debet, vt facilè & promptè possit in propria materia medium rationis attingere, non solùm per recessum ab his quæ in propria materia possunt abducere à tali medio (ad quod sufficit ipsa virtus,) sed etiam per recessum ab his quæ possunt absolutè & in quacumque materia abducere, vt constat in exemplis supra adductis. Vnde D. Gregorius Magnus lib. 22. moral. cap. 1. *Vna virtus sine alijs, aut omnino nulla est, aut imperfecta. Vt enim de primis quatuor virtutibus loquar, prudentia, temperantia, fortitudo, atque iustitia, tantò perfectæ sunt singulæ, quanto vicissim sibimet sunt coniunctæ: disiunctæ autem perfectæ esse nequaquam possunt; quia nec prudentia vera est, quæ iusta, temperans, & fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, iusta, & prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans, & iusta non est; nec vera iustitia, quæ prudens, fortis, & temperans non est.*

Obijcies secundò: In paupere non potest reperiri virtus magnificentiæ, nec virginitas in coniugato, cùm illarum actus ab eis exerceri non possint: Ergo vna virtus potest haberi sine alia, subindeque non sunt inter se connexę.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico, ad acquisitionem virtutis non requiri quod actus exterior illius exerceatur, sed sufficere actum internum electionis, absolutum, vel conditionatum: Vnde si pauper eliciat actus internos conditiona-

tos

tos liberalitatis & magnificentiæ, poterit illas virtutes sibi comparare; & similiter coniugatus virtutem virginitatis, quantùm ad formale, quia potest habere in præparatione animi, integritatis conseruandæ propositum, si hoc sibi competeret. Addo quod, cùm diximus virtutes morales habere inter se necessariam connexionem, hoc intelligi debet de virtutibus moralibus, quarum subiectum est capax, non verò de illis quarum est incapax: coniugatus autem, qui res venereas expertus est, non est capax castitatis virginalis, sed duntaxat coniugalis.



CAPVT VI.

An virtutes morales acquisitæ possint esse sine charitate, & sine illa veram & essentialem rationem virtutis habeant.

NEgant quidam Recentiores, quos nouissimè secutus est Author Theologiæ mentis & cordis tomo 4. pagina 43. affirmant verò communiter nostri Thomistæ, cum quibus.

Dico primò, virtutes morales acquisitas posse esse sine charitate.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 65. art. 2. in corp. vbi sic ait: *Virtutes morales prout sunt operatiuæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri, & sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in*

multis gentibus. Quo nihil clarius & expreſſius in fauorem noſtræ cõcluſionis dici poteſt.

Confirmatur: Cùm idem S. Doctor ibidem ſecundò loco ſibi obieciſſet: *Virtutes morales poſſunt acquiri ex actibus humanis: Sed charitas non habetur niſi ex infuſione: Ergo virtutes morales haberi poſſunt ſine charitate*. Sic reſpondet: *Dicendum quod ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquiſitis*: Ergo ex D. Thoma licèt virtutes morales infuſæ non poſſint eſſe ſine charitate, bene tamen acquiſitæ.

Ratio etiam id ſuadet, Ideo enim virtutes morales infuſæ cum charitate neceſſariò connexæ ſunt, quia ſunt proprietates gratiæ ſanctificantis, ab illa dimanantes, & ab ea inſeparabiles; & quia regulantur prudentia infuſa, quæ ſine charitate eſſe non poteſt, vt docet D. Thomas art. citato: Sed virtutes morales acquiſitæ, nec ſunt proprietates gratiæ, ab ea dimanantes, cùm ſint ordinis naturalis, & actibus noſtris acquirantur; nec regulentur prudentia infuſa, ſed acquiſita: Ergo non ſunt connexæ cum charitate, ſed ab ea ſeparabiles.

Dico ſecundò, virtutes morales acquiſitas, à charitate ſeparatas, eſſe veras virtutes.

Probatur primò ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 7. in corp. vbi ſic ait: *Si accipiatur virtus ſecundùm quod eſt in ordine ad aliquem finem particularem, ſic poteſt aliqua virtus dici ſine charitate, inquantum ordinatur ad aliquod particulare bonum: Sed ſi illud particulare bonum, non ſit verum bonum, ſed apparens, virtus etiam quæ eſt in ordine ad hoc bonum*

num

num, non erit vera virtus, sed falsa; sicut non est vera virtus auarorum prudentia, & auarorum iustitia &c. Si vero illud bonum particulare, sit verum bonum, puta conseruatio ciuitatis, vel aliquid huiusmodi, erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum. Quibus verbis hanc rationem fundamentalem nostræ conclusionis insinuat: Vt aliquis habitus sit vera virtus, requiritur & sufficit quod tendat & inclinet in bonum quod sit verum & non tantùm apparens: Sed virtutes morales acquisitæ, secundùm se, & independenter à charitate, tendunt & inclinant hominem in bonum quod est verum, & non tantùm apparens, nempe in bonum honestum & rationi consonum, quod est verum bonum, vtpote ordinabile in vltimum finem. Vnde idem S. Doctor initio eiusdem articuli sic ait: *Bonum secundarium & quasi particulare hominis potest esse duplex, vnum quidem quod est verè bonum, vtpote ordinabile quantùm est de se ad principale bonum, quod est vltimus finis: aliud autem est bonum apparens & non verum, quia abducit à finali bono:* Ergo virtutes morales acquisitæ, independenter à charitate sunt veræ virtutes.

Probatur secundò conclusio: Ille habitus vera virtus dici potest, qui habet quidquid requiritur ad virtutis essentiam: Sed virtutes morales acquisitæ, independenter à charitate, habent quidquid requiritur ad illarum essentiam: Ergo independenter ab illa veræ virtutes dici possunt. Maior patet, minor probatur. Si aliquid essentiale deesset illis virtu-

tibus, vt sunt à charitate separatæ: esset ordo in finem supernaturalem, vt dicunt Aduersarij: Atqui talis ordo non est de illarum essentia, sed perfectio quædam accidentalis, eis per accidens superaddita, ex vi imperij charitatis: Ergo &c. Minor probatur primò ex D. Thoma 2. 2. q. 47. art. 6. in corp. vbi sic ait: *Finis virtutum moralium est bonum humanum, bonum autem humanæ animæ est secundùm rationem esse*. Et in resp. ad 1. *Virtutibus moralibus præstit it finem ratio naturalis quæ dicitur synderesis*. Item in resp. ad 3. *Virtutes morales tendunt in finem à ratione naturali præstitutum*: Ergo iuxta D. Thomam ordo in finem supernaturalem non est de essentia virtutum moralium acquisitarum, sed duntaxat ordo in finem naturalem, nempe in bonum honestum & rationi consonum. Vnde idem S. Doctor ibidem art. 7. sic discurrit: *Hoc ipsum quod est conformari rationi rectæ est finis proprius cuiuslibet virtutis moralis. Temperantia enim hoc intendit ne propter concupiscentias homo diuertat à ratione, & similiter fortitudo ne à recto iudicio rationis diuertat propter timorem, vel audaciam; & hic finis præstitutus est homini secundùm naturalem rationem, naturalis enim ratio dictat vnicuique vt secundum rationem naturalem operetur*.

Secundò probatur eadem minor ratione manifesta: Ordo in finem supernaturalem non potest esse de essentia habitus entitatiuè naturalis, vel prædicatum essentiale illius: Sed virtutes morales acquisitæ, sunt habitus entitatiuè naturales, vt de se constat: Ergo ordo in finem supernaturalem, non potest esse

se de illarum essentia, seu prædicatum essentiale illarum, sed duntaxat quædam perfectio eis extrinseca & accidentalis, ex imperio charitatis illis superueniens.

Probatur tertiò conclusio destruendo præcipuum fundamentum aduersæ sententiæ: Charitas non est forma intrinseca & essentialis virtutum moralium acquisitarum, sed duntaxat extrinseca & accidentalis: Ergo independenter ab illa veram & essentialem rationem virtutis habent. Consequentia patet; Antecedens probatur ex D. Thoma 2. 2. qu. 23. art. 8. ad 1. vbi sic ait: *Charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter, aut essentialiter, sed magis effectiuè, inquantum scilicet omnibus formam imponit:* extrinsecam nimirum & accidentalem, nempe ordinem in finem supernaturalem, ex imperio charitatis illi aduenientem.

Ratio etiam suffragatur, si enim charitas esset forma intrinseca & essentialis omnium virtutum moralium, illæ non distinguerentur specie inter se, quod est plusquam absurdum, & contra S. Thomam hic qu. 60. art. 5. & 6. vbi docet virtutes morales distingui specie inter se secundùm diuersa obiecta passionum. Sequela patet, illa enim sunt eiusdem speciei, quæ habent eandem formam essentialem & intrinsecam, cùm species sumatur à forma essentiali: vnde quia duo homines habent formam intrinsecam & essentialem eiusdem speciei, nimirum animam rationalem, non differunt specie inter se: Ergo si charitas esset forma essentialis & intrinseca omnium virtutum moralium, illæ inter se specie non differrent.

Demum poteſt ſuaderi concluſio hoc diſcurſu: Habitus elicientes in peccatore actus honeſtos & moraliter bonos, quales ſunt ſuccurrere egenis, honorare parentes, caſtè viuere, reddere vnicuique quod ſuum eſt &c. non ſunt vitia: Ergo ſunt veræ virtutes, ſubindeque dantur veræ virtutes ſine charitate. Conſequentia patet, cùm omnis habitus, actus humanos & morales eliciens, debeat eſſe virtus, aut vitium, nec vlli dentur habitus morales medij inter vitium & virtutem. Antecedens verò ex eo liquet, quod habitus vitioſi inclinant ſolùm ad actus peccaminoſos, & moraliter malos, ſeu rationi difformes: prædicti verò actus à peccatore eliciti, non ſunt mali nec peccaminoſi (vt docent communiter Theologi contra Michaelem Bayum, & oſtendemus in tractatu de gratia) ſed honeſti, & moraliter boni, ſeu rationi conformes: Ergo habitus elicitiui illorum, non ſunt vitia, ſed virtutes.

Dico tertiò: Virtutes morales acquiſitæ; quando ſunt ſuperatæ à charitate, non ſunt perfectæ virtutes.

Probatur primò: Vt aliqua virtus ſit perfecta, debet ordinari ad bonum perfectum, quod eſt vltimus finis: Sed virtutes morales acquiſitæ, quando ſunt à charitate ſeparatæ, non ordinantur ad vltimum finem, cùm ad illum ordinentur per imperium charitatis: Ergo non ſunt perfectæ virtutes. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 23. art. 7. *Si bonum particulare* (ad quod habitus inclinat voluntatem) *ſit verum bonum, puta conſeruatio ciuitatis, vel aliquid huiuſmodi, erit quidem vera virtus,*

tus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum.

Probatur secundò: Virtus perfecta facit habentem simpliciter bonum: Sed hoc præstare nequeunt virtutes morales à charitate separatæ, cùm homo priuatus gratia & charitate non possit dici simpliciter bonus: Ergo virtutes morales à charitate separatæ, non sunt perfectæ, quamuis veram & essentialem rationem virtutis participent. Sicut puer est verus homo, sed non perfectus. Vel sicut Theologia quæ est in nobis viatoribus, habet veram rationem scientiæ, licèt non sit in statu perfecto & connaturali, eò quòd non sit coniuncta scientiæ beatorum, seu claræ visioni Dei, cui subalternatur, vt tomo 1. qu. procemiali declarauimus.

Soluuntur obiectiones.

Contra primam & secundam conclusionem obijciunt in primis Aduersarij varia Patrum testimonia quibus asseritur peccatores & infideles nullam veram virtutem habere: in quo multus præter cæteros est Augustinus 4. contra Iulian. cap. 3. vbi ait non esse veras virtutes, nisi vbi est vera sapientia & charitas Dei, & ideò non fuisse inter Romanos & Græcos qui essent veri sapientes studiosique censendi.

Sed ad hæc respondetur, Augustinum, nomine veræ virtutis, intelligere virtutem perfectam, quæ hominem promoueat ad vitam æternam, siue, vt ipse loquitur, *quæ liberandis & beatificandis hominibus deseruiat*. Vnde ibi-

ibidem ait: *Si ad consequendam veram beatitudinem, quam nobis fides per Christum promisit, nihil prosunt homini virtutes, non sunt veræ virtutes.* Quod verò idem S. Doctor agnoscat in peccatoribus & infidelibus veras virtutes, id est quæ retineant essentiam & quidditatem virtutes, patet ex epistola 130. vbi ait continentiam Polemonis ad huius vitæ honestatem valuisse, hoc est fuisse verè bonam intra gradum virtutis moralis Philosophicæ, & donum Dei illam appellat; negat tamen ad futuram immortalitatem valuisse, quia illi defuit charitas & religio in verum Deum.

Ex his explicata manent plura testimonia D. Thomæ quæ nobis obijciuntur. Nam quandò S. Doctor varijs in locis asserit sine charitate nullas esse veras virtutes, quia non referuntur in debitum finem, & ex hoc infert in infidelibus & peccatoribus neque esse veram castitatem, neque veram iustitiam, loquitur de virtute vera simpliciter, id est perfecta, vt constat ex 2. 2. quæst. 23. art. 7. vbi sic ait: *Erit quidem vera virtus, sed imperfecta, nisi referatur ad finale & perfectum bonum*, nempe vltimum finem. Vnde cùm hic qu. 65. art. 2. dicit quod *virtutes acquisitæ sunt secundùm quid virtutes, non autem simpliciter*, non intendit ab illis excludere essentiam & quidditatem virtutis, sed duntaxat rationem & statum perfectæ virtutis comparatiuè ad virtutes theologicas, & morales infusas, quæ perfectæ virtutis rationem habent. Vnde statim subdit; *ordinant enim hominem bene respectu finis vltimi in aliquo genere, non autem respectu finis vltimi simpliciter.* Quæ ratio manifestè demon-

monstrat, ipsum non loqui de essentia virtutis moralis, sed solùm de eius perfectione, quæ attenditur penes ordinem ad bonum perfectum, quod est vltimus finis simpliciter, vt in tertia conclusione declarauimus.

Demum quando idem S. Doctor ait claritatem esse formam virtutum, loquitur de forma extrinseca, & accidentali, non verò de intrinseca, & essentiali; vt constat ex loco supra citato, vbi inquit quod *charitas dicitur esse forma virtutum aliarum, non exemplariter, aut essentialiter*. Alioquin, vt supra arguebamus, virtutes morales specie inter se non differrent, quia in eadem forma essentiali, à qua species sumitur, conuenirent. Charitas ergo est duntaxat forma assistens & extrinseca, qua cœteræ virtutes in suis actibus ad vltimum finem diriguntur, ac veluti formantur, accipiendo perfectionem illam extrinsecam quæ ipsis aduenit ex eo quod referantur in finem hominis supernaturalem, in quem non subueherentur sine charitate. Nihilominus tamen ex suo intrinseco & connaturali fine, qui naturæ septis coercetur, habent honestatem & bonitatem naturalem, supernaturali aduentitiæ substratam, sed quasi informem, eò quòd denudentur ornamento illo insigni quod per charitatem posset accedere.

Obijcit secundò quidam Recentior: Virtutes omnes sunt inter se connexæ & concatenatæ, subindeque qui vnam habet omnes omnino possidet, vt capite præcedenti ostendimus: Sed in infidelibus & peccatoribus non possunt reperiri omnes virtutes morales: Ergo nulla prorsus vera virtus in illis esse potest.

Re-

Respondeo doctrinam de connexione virtutum intelligi debet de virtutibus secundùm statum perfectis, non verò de illis quantùm ad suam essentiam, & in statu imperfecto considèratis, sic enim vna potest esse sine alijs, vt docet D. Thomas hic qu. 65. art. 1. his verbis: *Virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus vt temperantia vel fortitudo nihil aliud est quam aliqua inclinatio in homine existens ad opus aliquod de genere bonorum faciendum, & hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ.* Vnde hoc argumentum solùm probat in infidelibus & peccatoribus non reperiri virtutes morales perfectas, non tamen ostendit in eis non esse virtutes veras, seu habentes essentiam, & quidditatem virtutis, quamuis imperfectas, ob defectum ordinationis in vltimum finem, vt conclusione tertia declarauimus.

Instat idem Author: Nulla vera virtus potest reperiri sine prudentia, quæ est omnium virtutum regula & mensura: Sed prudentia sine charitate esse non potest, vt docet D. Thomas hic qu. 65. art. 2. Ergo sine charitate nulla vera virtus reperiri potest.

Respondeo nullam veram virtutem reperiri posse sine prudentia infusa vel acquisita, & hoc intercedere discrimẽ inter virtutes morales infusas & acquisitas, quod illæ regulantur per prudentiam infusam, quæ supponit charitatem; istæ verò per prudentiam naturalem & acquisitam, quæ charitatem essentialiter non supponit. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 47. art. 6. ad 1. *Virtutibus moralibus præstituit finem*

nem ratio naturalis quæ dicitur synderesis. Et in resp. ad 2. *Virtutes morales tendunt in finem à ratione naturali præstitum.*

Obijciunt tertiò Aduersarij: Sicut scientiæ dependent à principijs, ita virtutes morales à finibus: Sed impossibile est dari scientiam, intellectu errante circa principia, aut ea ignorante: Ergo etiam impossibile est, veras reperiri virtutes, si appetitus non habeat rectum affectum circa finem: Atqui existens in peccato mortali est auersus à Deo vt vltimo fine, tam naturali, quam supernaturali: Ergo non potest habere veras virtutes.

Respondeo quod vt intellectus habeat veram scientiam de aliquo obiecto, non aliud requiritur, quam quod sit bene dispositus circa propria illius principia, vel ea firmiter credendo, vel euidenter in se cognoscendo, quacumque existente dispositione circa principia communissima, quamuis sine illorum notitia, non sit scientia perfecta, sed habeat potiùs statum dispositionis quàm habitus. Similiter vt vera virtus moralis acquiratur & conseruetur in appetitu, sufficit quod appetitus sit bene affectus ad finem proprium ipsius virtutis, quamuis non sit conuersus ad finem vltimum simpliciter; sine qua conuersione virtus non potest esse perfecta, nec virtus simpliciter dici debet, magisque habet statum dispositionis quam habitus, cùm sit in via ad corruptionem.

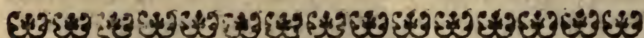
Ex dictis intelliges, tria esse genera virtutum: aliquæ non sunt veræ, sed tantùm apparentes, quia non ordinantur ad verum bonum, sed apparens; sicut auarorum pruden-

tia,

tia, qua excogitant diuersa genera lucrorum; & auarorum iustitia, qua grauium damnorum metu contemnunt aliena; & auarorum temperantia, qua luxuriæ, quæ sumptuosa est, cohibent appetitum; & auarorum fortitudo, qua vt ait Horatius: *Per mare pauperiem fugiunt, per saxa, per ignes*. Aliæ sunt virtutes veræ, sed non perfectæ, quia ad verum bonum, sed non perfectum, nempe ad bonum honestum, quod non habet rationem finis vltimi, sed tantùm intermedij, ordinantur; & huius generis sunt virtutes morales acquisitæ. Aliæ demum sunt non solùm veræ, sed etiam perfectæ virtutes quia nimirum ordinantur ad vltimum finem, qui est bonum perfectum, & tale simpliciter; & huiusmodi sunt virtutes theologicæ, & morales infusæ. Virtutes primi generis non regulantur à vera sed à falsa prudentia, quæ prudentia carnis appellatur. Secundi generis regulantur à prudentia naturali & acquisita. Tertij generis à prudentia supernaturali & infusa. Obiectum virtutum primæ classis, cùm non sit verum bonum, sed apparens, non est ordinabile in Deum vt vltimum finem, sed potiùs ab illo vt vltimo fine auertit. Obiectum verò virtutum secundæ, nempe bonum honestum & rationi consonum; ex se & ex natura sua tendit in Deum vt finem vltimum secundùm quid, nempe vt luminis naturalis, & boni honesti authorem, & quantùm est de se, per imperium charitatis in Deum vt vltimum finem simpliciter, referibile est. Demum obiectum virtutum tertiæ classis actu refertur in Deum vt vltimum finem simpliciter, vel est ipsemet Deus, vt

au-

author supernaturalis, & vltimus finis.



CAPVT VII.

De donis Spiritus Sancti.

DAri in nobis Spiritus Sancti dona, seu speciales aliquas dispositiones, à Spiritu Sancto animæ impressas, quibus disponitur ad hoc vt ab ipso bene & facilè ad opera extraordinaria moueatur, constat ex varijs scripturæ locis, vbi fit expressa illorum donorum mentio, & ex hymnis Ecclesiasticis, in quibus Spiritus Sāctus *septiformis munere* appellatur, & sacrum nobis dare septenarium dicitur.

Ratio etiam suffragatur, vt enim discurrit S. Thomas hic qu. 68. art. 2. quod imperfectè habet naturam aliquam, vel formam, aut virtutem, non potest per se operari, nisi ab altero moueatur; sicut luna in qua est imperfectè natura lucis, non illuminat, nisi illuminata à Sole: Sed virtutes theologicæ, & morales infusæ, imperfectè informant animam rationalem: Ergo per illas non ita perficitur homo in ordine ad vltimum finem, quin semper indigeat moueri quodam superiori instinctu Spiritus Sancti, subindeque donis illius, quæ animam ad motionem illam disponant. Ex quo patet dona illa esse habitus, non verò solùm motiones transeuntes; anima enim humana habitualiter disponi debet, & à Spiritu Sancto connaturaliter moueatur, sicut per virtutes morales disponitur habitualiter, vt moueа-

tieatur connaturaliter à ratione ; ergo ſicut illæ virtutes ſunt habitus, ita & dona Spiritus Sancti. Vnde S. Thomas qu. citata art. 4. *Dona ſunt quidam habitus perficientes hominem, ad hoc quod promptè ſequatur inſtinctum Spiritus Sancti ; ſicut virtutes morales perficiunt vires appetitiuas ad obediendum rationi.*

Sunt tamen aliqui Theologi qui exiſtimant, talia dona à virtutibus infuſis realiter non differre. Sed hæc ſententia parùm videtur probabilis, & poteſt hac ratione confutari: Illi habitus diſtinguuntur realiter, qui reſpiciunt diſtincta formaliter obiecta: Sed virtutes infuſæ, & dona, reſpiciunt obiecta formaliter diuerſa: illæ enim reſpiciunt ſuum obiectum, vt dirigibile per regulas prudentiæ infuſæ, modo communi & ordinario, iſta verò vt dirigibile modo altiori, nempe per quandam ſpecialem inſpirationem & motionem Spiritus Sancti, præter regulas prudentiæ, & præuiæ ad conſilium & deliberationem rationis, vt conſtabit ex infra dicendis: Ergo inter ſe diſtinguuntur realiter.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Habitus quibus aliquod mobile diſponitur ad recipiendam motionem ab aliquo ſuperiori motore, debent inter ſe diſtingui, iuxta motorum diſtinctionem & qualitatem: Sed homo per virtutes acquiſitas redditur promptè mobilis à lumine naturæ, per infuſas, à lumine gratiæ & fidei ; per dona, à ſpeciali impulſu & inſtinctu Spiritus Sancti: Ergo dona ab illis virtutibus diſtingui debent. Minor eſt certa, maior verò ex eo conſtat, quod omne mobile debet proportionari ſuo motori.

Di-

Dices, Virtutes theologicæ, & morales infusæ, pariter disponunt animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti; cùm enim homo non possit actus illarum virtutum elicere, nisi Spiritu Sancto mouente, inspirante, & illuminante; eo ipso quod illæ disponunt & complent potentias animæ ad actus supernaturales eliciendos, etiam illas disponunt ad recipiendam motionem, inspirationem, & illustrationem Spiritus Sancti: Ergo prædicta ratio non valet.

Sed contra: licèt virtutes theologicæ, & morales infusæ, disponant animam ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, diuersimodè tamen à donis; nam dona illam disponunt ad motionem Dei specialem, qua homo à Deo mouetur, non medio consilio & deliberatione, sed diuino instinctu; virtutes autem theologicæ & morales infusæ, illam disponunt ad recipiendam motionem Spiritus Sancti, communem & ordinariam intra ipsum ordinem supernaturalem, per quam scilicet homo natus est moueri supposito consilio & deliberatione rationis. Vnde D Thomas hic qu. 68. art. 1. ad 4. *Sapientia dicitur intellectualis virtus, secundùm quod procedit ex iudicio rationis; dicitur autem donum, secundùm quod operatur ex instinctu diuino.*

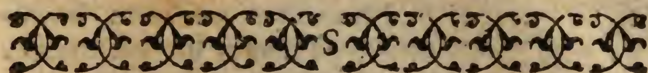
Septem sunt dona Spiritus Sancti, *Vt enim mundus septem diebus est perfectus, sic & minor mundus septem donis Spiritus perficitur,* vt post Gregorium Magnum ait D. Bonauentura lib. de septem donis cap. 2, Hæc sunt septem radij spirituales, tam splendidi, quam igniti, à sole iustitiæ procedentes, Septem co-

columnæ, quibus domus quam diuina sapientia sibi ædificauit, innititur. Septem lucernæ de quibus dicitur Exodi 25. *Facies lucernas septem, & pones eas super candelabrum*. Septem stellæ in dextera Christi quas vidit D. Ioannes Apocal. 1. Septem oculi super lapidem vnum, de quibus fit mentio Zachar. 3. Septem crines in quibus fortitudo Sansonis posita erat, vt habetur Iudicum 26. Demum septem filij Iob, qui per singulos dies conuiuium faciebant. *Alium enim diem* (inquit Gregorius lib. 1. moral. cap. 15.) *habet sapientia, alium intellectus, alium consilium, alium fortitudo, alium scientia, alium pietas, alium timor*, Addit quod Spiritus Sanctus septem illis donis contra omnes tentationes vitia animum firmat & protegit. *Contra stultitiam sapientia; contra hebetudinem intellectu; contra præcipitationem consilio; contra timorem fortitudine; contra ignorantiam scientia; contra superbiam timore.*

Si verò quæras, an dona illa sint remansura in patria? Respondeo quod illa, quoad materiam circa quam nunc versantur, ipsa scilicet opera vitæ actiuæ, non remanebunt in patria, nam opera illa non habent locum in statu gloriæ: remanebunt tamen, & quidem perfectissimè; quantùm ad essentiam donorum; quia tunc homo totaliter Deo subditus, Spiritus Sancti motionem perfectissimè sequetur. Habebunt etiam omnia dona actus suos in patria, circa ea quæ pertinent ad vitam contemplatiuam, quæ est vita beata. Vnde Ambrosius lib. 1. de Spiritu Sancto cap. 20. *Ciuitas Dei, illa Ierusalem cælestis, non mea-*

tu

tu alicuius fluuij terrestris alluitur, sed ex vitæ fonte procedens Spiritus Sanctus, cuius nos breui satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium feruens meatu.

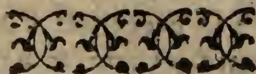


TRACTATVS V.

DE

PECCATIS.

AGemus in hoc Tractatu in primis de peccato in genere, eiusque naturam, subiectum, & causas exponemus. Deinde de præcipuis eius speciebus, nempe de peccato originali, quod ab Adamo per seminalem propagationem in posteros traducitur; de peccato habituali, quod remanet in nobis, transacto actu peccaminoso, & macula peccati dicitur; de peccato actuali commissionis, & omissionis, & demum de peccato tam mortali, quam veniali.



CA-

CAPVT I.

De natura peccati in genere.

DIco primò, de ratione omnis peccati est quod sit contra rectam rationem & legem æternam. Ita D. Thomas hic quæst. 71. art. 6. vbi sic discurrit: *Actus humanus habet quod sit malus* (moraliter) *ex eo quod caret debita commensuratione: omnis autem commensuratio cuiuscumque rei attenditur per comparationem ad aliquam regulam, à qua si diuertat incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: vna propinqua & homogenea, scilicet humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.* Ergo actus moraliter malus, essentialiter importat difformitatem seu disconuenientiam ad rectam rationem & legem æternam. Vnde ab Augustino peccatum definitur: *Dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*, subindeque contra legem naturalem, quæ est quædam participatio legis æternæ in mentibus nostris impressa. Quare Ambrosius lib. 5. de paradiso cap. 14. ait quod talis lex *non inscribitur, sed innascitur, nec aliqua lectione percipitur, sed profluo quodam naturæ fonte in singulis exprimitur.*

Dico secundò, est essentiale peccato quod sit iniuria & offensa Dei. Hæc conclusio sequitur ex dictis in præcedēti, si enim peccatum sit contra legem æternam, non potest non esse iniuria seu offensa Dei; qui enim sciens & volens transgreditur legem ab aliquo imposi-

tam,

tam, verè offendit ipsum legislatorem, quia eius voluntati contradicit, eique debitam subiectionem & obedientiam denegat. Deinde peccatum non solùm Deo vt supremo legislatori contrariatur, sed etiam ipsum offendit vt iustum iudicem, non timendo eius pœnam & supplicium; vt supremum & summum dominum, denegando ei seruitutem debitam; vt amicum & benefactorem, exhibendo se ei inimicum & ingratum, ac abutendo ipsius beneficijs; vt primam causam & primum principium, vtendo ipsius concursu ad peccandum; & denique vt summum bonum & vltimum finem, quia per quodlibet peccatum mortale conuertitur peccans ad bonum creatum tanquam ad finem vltimum, & à Deo vero fine vltimo auertitur, in quo Deus ipse summè offenditur.

Obijcies primò contra primam conclusionem: Mendacium & odium Dei sunt quid intrinsecè malum moraliter, non solùm antecedenter ad legem positiuam, & independenter ab illa, sed etiam antecedenter ad legem naturalem, imò & ad legem æternam: nam pro illo priori in quo diuinus intellectus per scientiam simplicis intelligentiæ cognoscit odium Dei præcisè secundùm prædicata essentialia, verè cognoscit illud vt oppositum suæ bonitati, & vt auertens ab ea creaturam rationalem, ipsique creaturæ rationali disconueniens & dissonum: idem dicendum de mendacio: Ergo actus secundùm se mali, sunt peccata, independenter a lege naturali, & a lege æterna, & antecedenter ad illas, subindeque non est essentiale peccato quod sit le-

gi naturali & æternæ contrarium.

Respondeo mendacium, odium Dei, & alios actus secundùm se malos, antecedenter ad legem naturalem, vel ad legem æternam, non esse mala & peccata formaliter, sed initiatiuè tantùm & fundamentaliter, quatenus ex se & ab intrinseco sunt determinata, vt a lege æterna, subindeque a lege natùrali, quæ est eius participatio, discordent & deuient, & apta nata vt per illam prohibeantur, post cuius prohibitionem erunt mala & peccata formaliter & completiuè. Si autem quæras, in quo consistat malitia hæc initiatiua & fundamentalis? Respondebo breuiter, ipsam consistere in eo quod actus ab intrinseco mali secundùm se repugnent alicui ex diuinis perfectionibus, vt odium Dei summæ bonitati, mendacium primæ veritati, furtum summæ iustitiæ & æquitati; hæc enim contrarietas & repugnantia est ratio & fundamentum, cur Deus per legem æternam & naturalem huiusmodi actus prohibeat: nam sicut Deus est necessariò determinatus ad diligendum sua diuina attributa, ita necessariò est determinatus ad odio habendum, & prohibendum lege æterna quidquid illis contrariatur.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem; Quidquid est essentiale peccato, prouenit illi ab obiecto a quo specificatur: Sed ab obiecto solùm prouenit peccato ratio mali siue defectus moralis, ratio verò offensæ siue iniuriæ prouenit ei ex ordine ad personam offensam, quæ est distincta ab obiecto peccati: Ergo non est essentiale peccato, quod sit iniuira seu offensa Dei.

Re-

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, nam in obiecto peccati virtualiter includitur Deus, vt legislator, & vt vltimus finis; vt legislator quidem, quia obiectum peccati est moraliter malum, ac proinde a diuina lege positiua aut naturali prohibitum; vt verò vltimus finis, quia in moralibus obiectum aliquod præcipitur aut prohibetur, in ordine ad Deum vt vltimum finem: vnde ratio iniuriæ seu offensæ contra Deum, vt legislatorem, & vt vltimum finem, virtualiter & implicitè includitur in peccato, quatenus est malum morale, & ab eo nequit perfectè præscindi.



CAPVT II.

Peccatorum multiplex diuisio.

PEccatum primò diuiditur in originale, quod deriuatur ab Adamo, & per originem seu generationem, in eius posteros transfunditur; & personale, quod propria voluntate peccantis committitur & ab alio non deriuatur.

Secundò peccatum personale diuiditur in actuale & habituale. Primum est actus malus & difformis regulis morum: Secundum verò consistit in quadam macula, quæ in anima relinquitur ex peccato actuali, & in ea remanet, donec per gratiam sanctificantem auferatur.

Tertiò peccatum actuale subdiuiditur in

peccatum commissionis & omissionis. Illud consistit in productione alicuius actus mali & difformis regulis morum. Istud est carentia seu priuatio alicuius actus debiti & lege præcepti. Primum pugnat cum præcepto negatiuo, ponens actum qui iubetur non poni; secundum cum affirmatiuo, negligens actum qui præcipitur.

Quartò peccata actualia diuiduntur in carnalia & spiritualia. Illa sunt quæ perficiuntur in delectatione carnali, vt gula & luxuria, quæ delectatione ciborum & venereorum consummantur. Ista quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vt superbia, inuidia, & similia, quæ in sola apprehensione alicuius rei concupitæ, vel ad votum habitæ, consummantur. Prima plus habent de conuersione, quam de auersione; secunda è contra plus de auersione quam de conuersione: vnde ista quoad culpam sunt grauiora, illa quoad adhæsionem maiora. Demum vt ait Gregorius Magnus lib. 33. moral. cap. 11. *Peccata carnalia sunt minoris culpæ, & maioris infamiæ*. Minoris quidem culpæ, quia ad illa impellimur pluribus ac vehementissimis incentiuis. Maioris verò infamiæ, quia sunt circa delectationes illas quæ sunt nobis & brutis communes. Vnde superbi sæpe in peccata illa carnalia, iusto Dei iudicio prolabuntur, vt confundantur, & humilientur, sicut obseruauit idem S. Pontifex lib. 11. moral. cap. 8. vbi explicans illud Iob. 12. *Balteum Regum dissoluit*, subdit: *Regum itaque Balteum dissoluit, quando propter elationis culpam, castitatis in eis cingulum destruit*.

Quin-

Quintò peccatorum alia sunt contra Deum, alia contra seipsum, alia contra proximum: triplex enim ordo in homine debet esse, vnum per respectum ad regulam diuinæ legis, alius per comparationem ad regulam rationis, tertius per respectum ad alios homines quibus conuiuere debet. Quando ergo à primo ordine defecit, & detrahit Deo amorem vel reuerentiam debitam, dicitur peccare in Deum, vt sacrilegus, hæreticus, blasphemus. Quando deuiat a secundo ordine, & passiones suas ratione non regulat, peccat in seipsum, vt auarus, gulosus, luxuriosus. Quando verò a tertio ordine recedit, nec seruat proximo ius debitum, vel offendit humanam societatem, cui naturaliter alligatur, tunc dicitur peccare in proximum, vt fures, homicidæ, adulteri.

Sextò diuiditur peccatum, in peccatum cordis, oris, & operis, quæ diuisio dupliciter intelligi potest. Primò vt per peccatum cordis illud accipiatur, quod interiùs consummatur, vt hæresis, per peccatum oris illud quod locutione perficitur, vt mendacium; per peccatum operis illud quod opere completur, vt adulterium, vel homicidium. Secundò vt hæc diuisio sit potiùs in diuersos gradus eiusdem peccati, quam in diuersa peccata: iracundus enim v. g. ex hoc quod appetat vindictam, primò perturbatur in corde, secundò in verba contumeliosa erumpit, & tertiò procedit vsque ad facta iniuriosa. Idem patet in luxuria, & quolibet alio peccato, in quo est primò conceptus cordis, scilicet cogitatio, deinde est manifestatio & locutio, & vltimo completio externa.

connexa, sed disparata, & aliquando inter se opposita, vt auaritia & prodigalitas vnde vt notat D. Augustinus epist. 29. aliquando vitium vitio tollitur, vt amore laudis, aut voluptatis, amor pecuniæ.

Dices, sicut omnes virtutes conueniunt in vno principio, nempe in amore Dei, ita omnia vitia & peccata vniuntur & conueniunt in philaptia seu amore sui: Ergo sicut virtutes sunt inter se connexæ, ita vitia & peccata.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, & paritatem, nam vt ait S. Thomas art. citato in resp. ad 3. *Amor Dei est congregatiuus, inquantum affectum hominis à multis ducit in vnum; & ideò virtutes quæ ex amore Dei causantur connexionem habēt Sed amor sui disgregat affectum hominis in diuersa, prout scilicet homo se amat, appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia & diuersa; & ideo vitia & peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.*

Dico secundò, omnia peccata non esse æqualia in malitia, & grauitate. Est contra Stoicos, qui vt refert D. Thomas qu. citata art. 2. considerantes peccatum solùm ex parte priuationis rectitudinis rationis, quam importat, & existimantes nullam priuationem posse suscipere magis & minùs, dixerunt omnia peccata esse æqualia. Hoc fudamentum conuellit S. Doctor, notando duplex esse priuationis genus, vna est pura & simplex, quæ consistit quasi in facto seu corrupto esse, sicut mors est priuatio vitæ, & tenebræ, priuatio luminis, & huiusmodi priuatio non suscipit maius aut minus, quia nihil relinquit de forma, vel habitu oppo-

ſito; non enim minùs mortuus eſt aliquis primo aut ſecundo die, quam poſt annum, cùm iam corpus eſt reſolutum; & ſimiliter non eſt magis tenebroſa domus, ſi lucerna ſit operta pluribus velaminibus, quam ſi ſit operta vno ſolo velamine, totum lumen intercludente. Alia eſt priuatio non pura & non ſimplex, ſed aliquid retinens de forma vel habitu oppoſito, quæ magis conſiſtit in corrumpi quam in corrupto eſſe, ſicut ægritudo, quæ ita priuat debita commenſuratione humorum, vt tamen eius aliquid in ſubiecto remaneat; & talis priuatio ſuſcipit magis & minus, inquantum magis aut minus relinquit de habitu oppoſito, maior enim eſt aut minor ægritudo, ſecundùm quod magis aut minus tollit de commenſuratione humorum. Cùm ergo peccatum (eſto de formali dicat priuationem) non ſit de primo genere priuationum, ſed de ſecundo; quia ita priuat debita commenſuratione rationis, vt non totaliter ordinem rationis tollat, reperitur inæqualitas inter peccata, quantùm ad malitiam & grauitatem.

Aliam rationem habet 3. contra Gent. cap. 139. vbi ſic diſcurrit: *In omnibus quorum perfectio & bonum in quadam commenſuratione conſiſtit, quantò magis à debita menſuratione receditur, tantò maius erit malum; ſicut ſanitas conſiſtit in debita commenſuratione humorum, & pulchritudo in debita commenſuratione membrorum, veritas autem in debita commenſuratione intellectus vel ſermonis ad rem. Patet autem quod quantò eſt maior inæqualitas in humoribus, tantò eſt maior infirmitas; & quantò eſt maior inordinatio in membris, tanto eſt maior*

ior turpitudo; & quantò magis à veritate receditur, tantò est maior falsitas: bonum autem virtutis in quadam commensuratione consistit, est enim medium secundùm debitam limitationem circunstantiarum inter contraria vitia constitutum: quantò igitur magis ab hac harmonia receditur, tantò est maior malitia.

Quæres primò, an non solùm in peccatis quæ iure naturali prohibentur, sed etiam in illis quæ solo iure positiuo vetantur, detur inæqualitas in grauitate & malitia? Respondeo affirmatiuè, illa enim possunt diuersas species peccatorum constituere, alterius siquidem speciei est ieiunium violare, & laborare in die festo, tametsi vtrumque sit solùm contra ius positiuum: At species, cùm se habeant sicut numeri, sunt inter se inæquales: Ergo & peccata quæ solo iure positiuo prohibita sunt.

Confirmatur: Grauitas peccati sumitur ex oppositione ad virtutem quam destruit, adeoque, cœteris paribus, illud peccatum est maius quod præstantiori virtuti opponitur: Sed peccata quæ solo iure positiuo prohibita sunt, contrariantur multoties diuersis & inæqualibus virtutibus: v. g. comedere carnem die veneris, abstinentiæ; & laborare in die festo, aut celebrare sine vestibus sacris, religioni: Ergo huiusmodi peccata in grauitate & malitia inæqualia sunt.

Nec obstat quod D. Thomas loco citato ex summa contra gentes videatur docere oppositum, ibi enim loquitur de prædictis peccatis, in ordine ad æstimationem humani iudicis, qui solùm considerat materialem & externam præcepti transgressionem, quæ potest in indiuisibi-

li consistere, vt constat ex verbis istis quæ ibidem habet: *Huic autem rationi videtur suffragari quod in humanis iudicijs agitur, nam si alicui statuatur limes quem non transgrediatur, nihil refert apud iudicem, siue multum siue modicùm sit transgressus.* Vnde ex hoc testimonio solùm potest inferri, aliqua peccata contra ius positiuum, cõsistere in indiuisibili ex parte rei prohibitæ, aut ex parte exterioris transgressionis, quæ in humano iudicio considerantur, non autem absolutè, & ex omnibus alijs principijs quæ iudex diuinus attendit.

Quæres secundò, vnde in peccatis petatur inæqualitas in grauitate, & malitia? Respondeo inæqualitatem essentialem peccatorum sumi ex obiecto, accidentalem verò ex circunstantijs non mutantibus speciem. Prima pars probatur: Peccatum in ratione peccati seu mali moralis constituitur per ordinem & habitudinem transcẽdentalem ad obiectum vt dissonum regulis morum, vt capite 8. ostendemus: Ergo cùm iuxta Philosophos, idem sit constitutiuum & distinctiuum rei, peccata distinguuntur & diuersificantur specie, ex ordine & habitudine quam dicunt ab obiecta specie diuersa. Secunda verò pars manifesta est, inæqualitas enim accidentalis in peccatis sumi debet ex his quæ se habent accidentaliter ad actum in esse moris spectatum, qualiter se habent circunstantiæ non mutantes speciem.

Ex his inferes primò, peccatum tantò esse grauius, quantò obiectum eius est peius. Vnde peccata contra Deum, sicut idololatria, blasphemia, & alia huiusmodi, sunt omnium grauissima, Deinde peccata contra hominem se-

cun-

eundum occupant locum, vt homicidium & calumnia. Vltimum ea quæ sunt contra res externas hominis, vt furtum.

Inferes secundò cum D. Thoma hic qu. 73. art. 4. illud peccatum esse grauius simpliciter, & secundùm speciem, quod opponitur virtuti præstantiori; tum quia habet obiectum in ratione obiecti peius, & magis rationi repugnans, tum etiam, quia habet corrumpere & destruere maius bonum, nempe medium ipsius virtutis.

Pro pleniori huius corollarij intelligentia, & multorum argumentorum solutione, tria breuiter hic obseruanda sunt, quæ fusè expendunt Salmaticenses in Tract. de peccatis disp. 9. dubio 4. In primis aduertendum est, quod cùm dicimus illud peccatum esse grauius secũdùm suam speciem, quod opponitur perfectiori virtuti, hoc intelligi debet de oppositione secundum obiectum primarium & principale talis virtutis; si enim peccatum opponatur perfectiori virtuti solum quoad obiectũm secũdarium, non ideò erit grauius, vt patet in odio proximi, quod quia non contrariatur charitati, vt tendit in obiectum primarium, nempe Deũ, sed vt fertur in obiectum secundarium, scilicet proximum, non est grauissimum omnium peccatorum. Nam vt docet D. Thomas 2. 2. quæst. 39. art. 2. schisma, quamuis opponatur charitati, est minus peccatum, quam infidelitas.

Secundò aduertendum est, peccatum quod opponitur inferiori virtuti, si includat etiam oppositionem cum superiori virtute, ratione huius inclusionis, posse superare illud, quod

maiori virtuti opponitur. Vnde adulterium quod castitati opponitur, secundum suam speciem grauius est furto quod iustitię opponitur, quamuis hæc sit perfectior virtus quam illa; quia in adulterio simul cum oppositione ad castitatem, clauditur oppositio ad ipsam iustitiam.

Tertiò obseruari debet, quod peccata inter quæ fit comparatio, habere debent eundem modum oppositionis ad virtutem, ita quod aut vtrumq; opponatur illi cōtrariè, aut vtrumq; priuatiuè, subindeq; vtrumq; sit peccatum commissionis, vel vtrumque omissionis: Si autem vnum sit commissionis, quod opponitur contrariè; & aliud omissionis, quod opponitur tantum priuatiuè, valde probabile est, quod etiamsi hoc posterius perfectiori virtuti opponatur, poterit tamen esse minus graue quam illud, quia diuersus iste modus oppositionis non parùm eorum mutat grauitatem. Vnde probabiliter dici potest, peccatum homicidij, quod iustitiæ opponitur, esse grauius secundum suam speciem, omissione sacri, quæ priuatiuè opponitur religioni, quamuis religio sit præstantior virtus quam iustitia.

Quæres tertiò, an diuersitas præceptorum inferat distinctionem specificam peccatorum? Respondeo negatiuè, si diuersitas illa se teneat solum ex parte præcipientium, vel prohibentium; secus verò si se teneat ex parte motiui præcipiendi, vel prohibendi.

Prima pars probatur primò ratione D. Thomæ hic qu. 73. art. 6. ad 2. Specifica peccatorum distinctio non sumitur ex termino a quo auersionis, sed ex termino ad quem conuersionis:

nis: At præceptorum diuersitas quæ est solum ex parte præcipientium, vel prohibentium; non se tenet ex parte termini ad quem conuersionis, sed termini a quo auersionis: Ergo non infert distinctionem specificam peccatorum. Minor videtur certa, terminus enim ad quem conuersionis peccaminosæ, est id ad quod homo peccans conuertitur, id est obiectum quod appetit: At præceptum siue lex non est obiectum quod appetit, sed id à quo obiectum appetendo auertitur: Ergo præceptum, vel præceptorum diuersitas, non se tenet ex parte termini ad quem, sed ex parte termini a quo. Maior autem probatur primò, quia specificatio rei, subindeque eius distinctio ab omnibus alijs, debet attendi secundùm illud quod est in ea per se intentum & a natura & ab operante, & non secundùm illud quod est in ea per accidens: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte conuersionis, per se a peccante intenduntur; ea verò quæ se tenent ex parte auersionis, intenduntur solum per accidens, cum nemo intendens ad malum operetur, vt ait Dionysius cap. 4. de diuin. nomin. Ergo &c. Secundò probatur eadem Maior: Motus non specificantur neque distinguuntur ex termino à quo, sed ex termino ad quem, vt docetur in physica; & ideo licèt terminus a quo specie differat, si tamen terminus ad quem eiusdem sit rationis, motus sunt eiusdem speciei: Sed ea quæ in peccato se tenent ex parte auersionis, se habent per modum termini a quo; quæ verò se tenent ex parte conuersionis, per modum termini ad quem, vt patet; Ergo peccata constituuntur & distin-

guun-

guuntur per id quod se tenet ex parte conuersionis, non verò per illud quod se tenet ex parte auersionis.

Secundò probatur eadem pars, & magis adhuc ostenditur, distinctionem specificam peccatorum, non sumi ex diuersitate præceptorum, quando illa se tenet solùm ex parte principij, aut præcipientis, vel prohibentis: Furtum prohibetur de facto a lege ciuili, Ecclesiastica, naturali, & diuina, & tamen non est nisi vnicum specie peccatum. Item in Decalogo furtum & adulterium prohibentur præceptis quæ diuersa sunt ab eis quibus prohibetur interius desiderium furandi & mœchandi; & tamen non idcirco differunt specie desiderium furandi & furtum, neque adulterium & desiderium adulterandi, cùm actus, exterior non addat malitiam specie diuersam ab interiori: Ergo diuersitas præceptorum, quæ se tenet solùm ex parte principij, aut præcipientis, vel prohibentis, non inducit distinctionem specificam peccatorum.

Quod verò eam inferat, quando diuersitas præceptorum se tenet ex parte motiui præcipiendi vel prohibendi, manifestum est, quia tunc leges præbent diuersa obiecta formalia, a quibus formalis peccatorum diuersitas proficiscitur. Vnde furtum in Ecclesia diuersæ speciei est a furto alibi perpetrato, quia Ecclesia prohibet furtum in templo, speciali motiuo religionis, sicut etiam dum prohibet Clerici percussionem: mendacium verò in Ecclesia prolatum, non inficitur malitia sacrilegij, quia religionis motiuo non interdicitur.

Obij-

Obijcies primò contra primam partem huius resolutionis: D. Thomas qu. 2. de malo art. 6. dicit quod *si aliqua essent peccata, solum quia prohibita, in his rationabile esset ut secundùm differentiam præceptorum specie peccata differrent*: Ergo censet distinctionem specificam peccatorum quæ sunt contra ius positiuum, non sumi ex obiectis in quæ tendunt, sed ex præceptis quibus opponuntur.

Respondeo S. Doctorem ibi loqui de præceptis quæ sunt diuersa, non solùm ex parte principij, aut præcipientis, sed etiam ex parte rei præceptæ, vel finis aut motiui præcipiendi. Vnde hoc testimonium non militat contra primam partem nostræ resolutionis, sed secundam statuit & confirmat.

Obijcies secundò: Quando peccatum opponitur diuersis legibus, violantur diuersæ obligationes; cùm vnaquæque lex suam obligationem imponat, & omnes per tale peccatum violentur: Ergo dantur in illo plures malitiæ, malitia enim nihil aliud est quàm violatio legis.

Respondeo negando Antecedens; nam quando leges differunt solùm ex parte principij, non inducunt plures nec diuersas obligationes, sed tantùm, & eandem, quam prima lex de nouo imponit, & aliæ confirmant.

Obijcies tertiò: Peccatum ex eo est moraliter malum, quia dicit difformitatem ad leges quæ sunt regulæ morum: Ergo cùm dicit difformitatem ad leges specie diuersas, erit in diuersis speciebus malitiæ moralis.

Respondeo, concesso Antecedente, distinguen-

guendo consequens: cùm dicit difformitatem ad leges specie diuersas, erit in diuersis speciebus malitiæ: Si distinctio legum seu præceptorum sit formalis, concedo. Si sit solùm materialis, nego. Quando autem diuersitas legum se tenet solùm ex parte legislatoris, & non ex parte rei præceptæ, vel finis aut motiui præcipiendi, non est formalis, sed duntaxat materialis, cùm conueniant in vna & eadem ratione formali præcipiendi vel prohibendi, nempe in eodem motiuo.

Dices: Lex diuina, naturalis, & humana, semper habent motiua seu fines specie diuersos: Ergo semper sunt diuersæ speciei formaliter. Consequentia patet ex dictis, Antecedens verò probatur ex eo quod finis legis diuinæ est rectificare voluntatem creatam, in ordine ad beatitudinem supernaturalem; finis legis naturalis est ipsa naturalis homini rectitudo, in ordine ad beatitudinem naturalem: finis legis humanæ est rectificare homines politicè, hoc est in ordine ad pacem & quietem reipublicæ vel communitatis.

Respondeo negando Antecedens, & ad illius probationem dico fines illos esse tantùm extrinsecos, potiùsque dicendos esse fines legislatoris, quam ipsarum legum: vt autem leges seu præcepta distinguantur formaliter, non sufficit diuersitas motiui extrinseci & remoti, sed requiritur diuersum motiuum proximum & intrinsecum, quod dicitur motiuum præcepti & operis.

Obijcies quartò contra secundam partem nostræ resolutionis: Peccatum aliquod potest prohiberi ex motiuis specie diuersis, & tamen

vni-

vnicam tantum habere malitiam: Ergo diuersitas motiui in præceptis non inducit diuersitatem specificam in peccatis. Consequentia manifesta est, Antecedens verò probatur duplici exemplo: Ieiunium enim quadragesimale præcipitur ab Ecclesia, ex motiuo religionis, & tamen nemo dicet fractionem quadragasimalis ieiunij, duas malitias specie distinctas habere. Item audire sacrum in die dominico, in quo incidit festum alicuius sancti, præcipitur ab Ecclesia duplici motiuo; nam in die dominico præcipitur ex motiuo latriæ, per quam Deo cultum exhibemus; in Sanctorum verò solemnitatibus præcipitur ex motiuo duliæ, per quam Sanctis veneratio exhibetur; & tamen omissio sacri die dominico, in quo incidit festum alicuius Sancti non est in duplici specie peccati.

Respondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem, seu ad primum exemplum dico, motiuum religionis esse remotum, & finem extrinsecum Ecclesiæ præcipientis ieiunium quadragesimale, non verò motiuum proximum, & operis: vt verò diuersitas motiui inferat diuersitatem specificam in præceptis, motiuum debet esse proximum & intrinsecum, vt diximus in solutione præcedentis obiectionis.

Ad secundam probationem, seu exemplum, aliqui respondent cum Nauarro concedendo omissionem sacri die dominica, in qua incidit festum alicuius Sancti, duplicem habere malitiam specie distinctam, ob rationem in obiectione adductam: Sicut (inquiunt) blasphemia in Sanctos, & in Deum, est pec-

catum cum duplici malitia specifica; quia blasphemia in Sanctos opponitur duliæ, ex qua illos honorare tenemur; blasphemia verò in Deum aduersatur latriæ, per quam Deo debitum honorem exhibemus. Verius tamen videtur, tam in festis Sanctorum, quam diebus dominicis, ex eadem virtute, nempe latriæ, præcipi auditionem sacri, & consequenter in casu proposito vnicum committi peccatum. Nam sicut in Missa, etsi celebretur in Sanctorum solemnijs, non tamen Sanctis, sed Deo, sacrificium offertur; ita præceptum auditionis sacri in Sanctorum solemnijs, non est proximè ex motiuo honoris Sanctis debiti, ratione sui, sed ex motiuo honoris quem exhibemus Sanctis, ratione Dei in illis habitantis, ac proinde non audire sacrum in festis Sanctorum, non est contra duliam, sed contra latriam.



CAPVT IV.

De subiecto peccatorum.

CErtum est, voluntatem simpliciter & absolutè esse subiectum peccati, sicut & illius causam; cùm omne peccatum voluntarium sit, vnde Augustinus lib. 7. retract. c. 9. *Voluntas est ex qua peccatur, & rectè viuitur*. Solùm ergo difficultas esse potest, an illud in appetitu sensitiuo, in intellectu, & in membris ac sensibus externis, vt voluntatis motioni subiectis, quantùm ad malitiam for-

ma-

malem quam importat, residere possit: Pro resolutione.

Dico breuiter, peccatum, quantùm ad malitiam formalem, subiectari posse intrinsecè in appetitu sensitiuo, & in intellectu, non verò in membris corporis, aut in sensibus externis.

Prima pars, quam negant Aluarez & Curiel, asserentes malitiam moralem in solis actibus voluntatis intrinsecè reperiri, probatur authoritate & duplici ratione D. Thomæ. Primam habet hic qu. 74. art. 4. potestque sic breuiter proponi: Eiusdem potentiæ est actus & habitus, præsertim si actus sit immanens, qui in ea poten ia recipitur, a qua efficitur: Atqui in appetitu sensitiuo recipiuntur habitus vitiorum, puta intemperantiæ, pusillanimitatis, & alij similes; sicut in eo subiectantur temperantia, fortitudo, & aliæ virtutes moderatrices passionum, vt ostedimus in Tractatu de virtutibus: Ergo & actus vitiorum.

Secundam insinuat in 2. dist. 21. qu. 1. art. 2. ad 5. vbi ait: *Appetitus concupiscibilis habet quandam libertatem in homine, secundùm quam potest obedire imperio rationis, & sic in concupiscibili potest esse peccatum.* Vnde sic arguo: Quod est capax libertatis, potest esse subiectum peccati. Sed appetitus sensitiuus, prout est in homine, ex coniunctione quam habet cum voluntate libertatem aliquam intrinsecam ab ea participat: Ergo potest esse subiectum peccati. Maior constat, minor verò sic ostenditur. Cogitatiua, ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim dis-

discurrendi circa singularia, vt docet D. Thomas 1. p. qu. 78. art. 4. in corp. & ad 5. Ergo similiter appetitus sensitiuus, ex coniunctione quam habet cum voluntate, libertatem quandam imperfectam participat. Consequentia patet ex paritate rationis, neque enim quantùm ad hoc potest inter appetitum & cogitatiuã aliqua disparitatis ratio assignari, cùm eodem plane modo, quantùm ad coniunctionem & radicationem in eodem principio, se habeat appetitus ad voluntatem, quo cogitatiua ad intellectum; subindeque si ratione huius coniunctionis & radicationis, ista ab intellectu vim aliquam imperfectam iudicandi & discurrendi participet, non est cur in appetitu sensitiuo, ex coniunctione quam habet cum voluntate, aliqua imperfecta libertas non deriuetur. Ratio autem à priori horum est, quia generale est in causis & viribus subordinatè vnitis, vt inferior ex coniunctione ad superiorem, aliquid eius participet, quo eleuetur & perficiatur, & media hac eleuatione, modum agendi ipsius superioris, vtcumque attingat. Si cœlum, ex coniunctione ad intelligentiam motricem, participat in se virtutem ad producenda aliqua viuentia, licèt imperfecta & vilia, quæ secundùm se, vtpote vitæ expers, nequaquam produceret. Sic etiam phantasma, ex coniunctione cum intellectu agente, accipit vim quam ex se non habebat, ad producendam speciem intelligibilem in intellectu possibili. Quid ergo mirum, si appetitus sensitiuus in homine, ex coniunctione ad voluntatem, aliquem libertatis radium consequatur, ratione cuius possit esse

subie-

subiectum peccati venialis, non tamen mortalis, ad quod requiritur perfecta libertas, & deordinatio ab vltimo fine? Vnde Magister sententiarum in 2. dist. 25. *Si peccati illecebra in solo sensualitatis motu tenetur, veniale ac leuissimum est.*

Ex his probata manet secunda pars, quæ asserit, peccatum, quantùm ad malitiam moralem quam importat, posse residere in intellectu; tum quia vitia imprudentiæ, infidelitatis, & similia sunt in intellectu, in quo resident prudentia & fides; tum etiam, quia in actu imperij ab intellectu elicito, reperitur aliqua libertas intrinseca, a præcedenti motione voluntatis participata, vt in Tractatu de actibus humanis ostensum est.

Tertia quoque pars, quæ affirmat in membris, & in sensibus externis, malitiam moralem formaliter non residere, probata manet ex dictis: Nam in eo subiecto non potest intrinsecè & formaliter residere malitia peccati, quod non est aliquo modo intrinsecè liberum: Sed membra corporis non sunt intrinsecè libera, sicut nec sensus externi: Ergo malitia peccati in ipsis residere non potest. Vnde S. Thomas supra qu. 20. art. 3. docet actus exteriores non habere distinctam bonitatem vel malitiam formalem ab ea quæ est in actu voluntatis. Vbi nomine *actus exterioris*, non intelligit quemcumque actum à voluntate imperatum (vt Curiel & Aluarez existimant) sed solùm actus membrorum externorum, vt constat ex primo argumento illius articuli, vbi ait quod *actus exterioris principium est potentia exequens motum*, idque non negat, sed

ad-

admittit in eiuſdem argumenti ſolutione: potentia autem exequens motum eſt in membris corporis exterioribus.

Obijcies primò contra primam partem concluſionis: Veritas & falſitas formalis in ſolo intellectu formaliter reſident: Ergo pariter bonitas & malitia moralis in ſola voluntate ſubiectantur. Antecedens ſupponitur vt certum ex Metaphyſica. Conſequentia verò probatur ex paritate rationis.

Reſpondeo veritatem & falſitatem formalem, primò & per ſe eſſe in intellectu, ſecundario tamen & per participationem eſſe in cogitatiua formaliter; quia hæc ex coniunctione quam habet cum intellectu, participat vim iudicandi & diſcurrendi circa ſingularia, vt docet D. Thomas ſupra citatus: in vocibus autem & rebus ſolùm eſſe veritatem extrinſeca denominatione. Idem eſt de bonitate & malitia, primò enim & per ſe vtraque eſt in actu voluntatis, ſecundariò & per participationem in actu appetitus ſenſitiui; in actibus verò membrorum exteriorum ſolùm extrinſeca denominatione.

Obijcies ſecundò: Proprium ſubiectum malitiæ moralis eſt potentia libera: Sed appetitus ſenſitiuus in homine non habet libertatem intrinſecam: Ergo non poteſt eſſe ſubiectum malitiæ moralis. Maior conſtat, minor verò ſuadetur primò, quia potentiæ liberæ debet proponi obiectum cum indifferentia ad vtrumlibet: Sed appetitui ſenſitiuo non proponitur obiectum cum hac indifferentia, cùm illi proponatur per imaginationem vel cogitatiuam, aut alium ſenſum internum; ſenſus

ſus verò interni cùm non cognoſcant rationes vniuerſales, ſicut intellectus, non poſſunt obiectum cum indifferentia proponere: Ergo appetitus ſenſitiuus in homine non habet libertatem intrinſecam. Secundò, ſi appetitui ſenſitiuo hominis concedatur aliqua libertas intrinſeca, ſufficiens ad peccandum venialiter, iam talis appetitus poterit hoc modo delinquere, vtendo illa ſua libertate, quantumcumque voluntas ei reſiſtat, vel impedita ſit, quod videtur abſurdum. Tertiò ſi in appetitu ſenſitiuo libertas aliqua admittatur, nullus erit motus ſenſualitatis, quantumuis primò primus, qui non ſit peccatum veniale, quia in omnibus appetitus vtetur illa ſua libertate, quam dicimus ad veniale ſufficere: Conſequens eſt falſum, & erroneum, vt docent communiter Theologi, & conſtat ex Auguſtino 1. de ciuit. cap. 25. vbi ſic ait: *Illa concupiſcentialis inobedientia, quantò magis abſque culpa ſit in corpore non conſentientis, ſi abſque culpa eſt in corpore dormientis?* Ergo, &c.

Reſpondeo, conceſſa Maiori, negando minorem: cùm enim modus diuinæ prouidentiæ ſit rerum ordines ita inter ſe coniungere, vt ſupremum infimi attingat infimum ſupremi, appetitus ordinis inferioris, nempe ſenſitiui, debet in homine participare aliquid de perfectione & libertate voluntatis, quæ eſt appetitus ordinis ſuperioris, ſcilicet rationalis. Ad primam probationem in contrarium reſponderi poteſt cum Gregorio de Martinez, cogitatiuam prout eſt in homine, ratione coniunctionis quam habet cum intellectu, partici-

ticipare aliquid de eius virtute & perfectione, quo eleuatur ad formandum iudicium quoddam indifferens, ſicut ex coniunctione cum ratione participat vim aliquam diſcurrendi imperfectè & conferendi media cum fine, vt docet D. Thomas loco ſupra citato. Vel dici poteſt cum Salmanticenſibus, non eſſe neceſſarium, quod indifferentia ratione cuius appetitus ſenſitiuus agit liberè, reſplendeat in propoſitione immediata ſui obiecti, quæ ſit per cogitatiuam, vel alium ſenſum internum, ſed ſufficere quod reſplendeat in propoſitione obiecti voluntatis, quæ fit per intellectum; quia ad libertatem illam imperfectam, quæ in appetitu ſenſitiuo ex coniunctione cum voluntate deriuatur, non requiritur quod ipſe appetitus poſſit a ſua operatione retrahere (hoc enim proprium eſt ſolius potentiæ primariò & quaſi per eſſentiam liberæ, qualis eſt voluntas) ſed ſufficit quod operetur cum reſpectu & ſubordinatione ad principium per quod retrahi poſſit, quod eſt voluntas; nam eo ipſo verificatur quod operatur liberè, non libertate primaria, & quaſi per eſſentiam, ſed ſecundaria, & participata; quia cum talis reſpectus ſit ad principium liberum vt liberum, nequit actum in quo eſt a linea neceſſarij non extrahere, & liberum non reddere.

Ad ſecundam probationem minoris, nego ſequelam, contradicente enim voluntate non eſt prædicta libertas in appetitu ſenſitiuo, quia illa ipſi communicatur ex coniunctione & ſubordinatione ad voluntatem: iſte autem influxus ex reſiſtentia & actu contrario voluntatis impeditur.

Ad

Ad tertiam nego pariter ſequelam, libertas enim imperfecta conueniens appetitui ſenſitiuo, neceſſariò exigit vt poſſint eius motus a ratione reprimi, ita quod ſi rationi aut voluntati deſit hæc poteſtas eo ipſo deficiat in appetitu ſenſitiuo libertas: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo aduertit, non poſſunt ab ea reprimi, & ideò non gaudent libertate illa imperfecta, quam appetitus ſenſitiuus a voluntate participat, ſubindeque peccata venialia eſſe nequeunt.

Ex hoc intelliges, falſum eſſe quod ait Author Theologiæ mentis & cordis tom. 4. pag. 757. nos non loqui conſequenter ad noſtra principia, dum ex vna parte docemus contra Aluarez, peccatum veniale poſſe eſſe in appetitu & ſenſualitate, etiam abſque actuali motione & imperio rationis & voluntatis; & ex alia contra Caluinum, & alios huius temporis hæreticos, aſſerimus motus primò-primos concupiſcentiæ non eſſe peccata venialia, ſed tantùm primò-ſecundos. Patet inquam, hoc eſſe falſum: cùm enim (vt diximus) libertas illa imperfecta quæ conuenit appetitui ſenſitiuo, exigat vt eius motus poſſint à ratione reprimi, & hoc non conueniat motibus primò-primis, manifeſtum eſt hæc duo rectè inter ſe cohærere, nimirum quod motus primò-primi concupiſcentiæ non ſint peccata venialia, & quod nihilominus poſſit eſſe in appetitu, & ſenſualitate peccatum veniale, etiam, abſque actuali motione & imperio voluntatis, dummodo eius motus poſſint a ratione cohiberi & reprimi, vt docent Martinez, Salmanticenſes, & plures alij ex noſtris Thomiſtis,

ticipare aliquid de eius virtute & perfectione, quo eleuatur ad formandum iudicium quoddam indifferens, sicut ex coniunctione cum ratione participat vim aliquam discurrendi imperfectè & conferendi media cum fine, vt docet D. Thomas loco supra citato. Vel dici potest cum Salmanticensibus, non esse necessarium, quod indifferentia ratione cuius appetitus sensitiuus agit liberè, resplendeat in propositione immediata sui obiecti, quæ fit per cogitatiuam, vel alium sensum internum, sed sufficere quod resplendeat in propositione obiecti voluntatis, quæ fit per intellectum; quia ad liberratem illam imperfectam, quæ in appetitu sensitiuo ex coniunctione cum voluntate deriuatur, non requiritur quod ipse appetitus possit a sua operatione retrahere (hoc enim proprium est solius potentiæ primariò & quasi per essentiam liberæ, qualis est voluntas) sed sufficit quod operetur cum respectu & subordinatione ad principium per quod retrahi possit, quod est voluntas; nam eo ipso verificatur quod operatur liberè, non libertate primaria, & quasi per essenciam, sed secundaria, & participata; quia cum talis respectus sit ad principium liberum vt liberum, nequit actum in quo est a linea necessarij non extrahere, & liberum non reddere.

Ad secundam probationem minoris, nego sequelam, contradicente enim voluntate non est prædicta libertas in appetitu sensitiuo, quia illa ipsi communicatur ex coniunctione & subordinatione ad voluntatem: iste aûtem influxus ex resistentia & actu contrario voluntatis impeditur.

Ad

Ad tertiam nego pariter sequelam, libertas enim imperfecta conueniens appetitui sensitiuo, necessariò exigit vt possint eius motus à ratione reprimi, ita quod si rationi aut voluntati desit hæc potestas eo ipso deficiat in appetitu sensitiuo libertas: motus autem primò-primi, quos ratio nullo modo aduertit, non possunt ab ea reprimi, & ideò non gaudent libertate illa imperfecta, quam appetitus sensitiuus a voluntate participat, subindeque peccata venialia esse nequeunt.

Ex hoc intelliges, falsum esse quod ait Author Theologiæ mentis & cordis tom. 4. pag. 57. nos non loqui consequenter ad nostra principia, dum ex vna parte docemus contra Aluarez, peccatum veniale posse esse in appetitu & sensualitate, etiam absque actuali motione & imperio rationis & voluntatis; & ex alia contra Caluinum, & alios huius temporis hæreticos, asserimus motus primò-primos concupiscentiæ non esse peccata venialia, sed tantùm primò-secundos. Patet inquam, hoc esse falsum: cùm enim (vt diximus) libertas illa imperfecta quæ conuenit appetitui sensitiuo, exigat vt eius motus possint à ratione reprimi, & hoc non conueniat motibus primò-primis, manifestum est hæc duo rectè inter se cohærere, nimirum quod motus primò-primi concupiscentiæ non sint peccata venialia, & quod nihilominus possit esse in appetitu, & sensualitate peccatum veniale, etiam, absque actuali motione & imperio voluntatis, dummodo eius motus possint a ratione cohiberi & reprimi, vt docent Martinez, Salmanticenses, & plures alij ex nostris Thomistis,

idque expresſè tradere videtur S. Thomas qu. 7. de malo art. 6. his verbis: *Senſualitas quandoque mouetur abſque imperio rationis & voluntatis, & tunc peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate, ſed tamen peccatum non poteſt eſſe mortale, ſed veniale tantùm*. Idem docet hic qu. 74. art. 3. ad 3. & pluribus alijs in locis. Nec valet ſi dicas. D. Thomam excludere ſolùm conſenſum voluntatis formalem & directum, non autem virtualem, indirectum, & interpretatiuum. Nam quæſt. 25. de verit. art. 5. ad 5. hæc ſcribit: *Non dicitur eſſe peccatum in ſenſualitate, propter interpretatiuum conſenſum rationis: Quando enim motus ſenſualitatis præuenit iudicium rationis, non eſt conſenſus, nec interpretatiuus, nec expreſſus; ſed ex hoc ipſo quod ſenſualitas eſt ſubijcibilis rationi, actus eius, quamuis rationem præueniat, habet rationem peccati*. Quo nihil clariùs & expreſſius dici poteſt. Vide Salmanticenſes diſp. 10. dubio 2. vbi queſtionem hanc fusè ac eruditè ſuo more pertractant, in hoc enim nec vacat nec expedit diutiùs immorari.



CAPVT V.

De cauſis internis peccati.

CAuſæ internæ peccati tres ſunt, ſcilicet ignorantia ex parte intellectus, concupiſcentia ex parte appetitus, & malitia ex parte voluntatis. De duabus poſterioribus nulla eſt difficultas & controuerſia inter Theo-

Theologos, sed circa primam duæ celebres sunt difficultates, breuiter hic resoluendæ.

§ I.

An, & quæ ignorantia sit causa peccati, & quænam ab illo excuset?

DIco primò, ignorantiam posse esse causam peccati. Ita D. Thomas hic qu. 76. art. 1. vbi sic discurrit: *Secundum Philosophum causa mouens est duplex, vna per se, & alia per accidens. Per se quidem est quæ propria virtute mouet, sicut generans est causa mouens grauia & leuia. Per accidens autem sicut remouens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis; & hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati, est enim priuatio scientiæ perficientis rationem, quæ prohibet actum peccati, inquantum dirigit actus humanos.*

Hanc veritatem multis Scripturæ testimonijs demonstrat S. Bernardus epist. ad Hugonem de S. Victore cap. 5. vbi Anonimum quendam, asserentem nunquam posse peccari per ignorantiam, sic impugnat: *Iam contra assertionem tertiam non multùm nobis arbitror laborandum, quod manifestam praferat falsitatem .... Verendum tamen, ne si vel breuiter respondetur stulto iuxta stultitiam suam, putans fore sapientiam, securiùs spargat seminarium vecordiæ in auribus insipientium, & ita iam insipientiæ eius non sit numerus. Veritatis proinde testimonijs paucis & manifestis, manifestum mendacium confutetur. Is forsitan qui asserit nunquam posse peccari per ignorantiam,*

nunquam pro ſuis ignorantijs deprecatur, ſed potiùs Prophetam irridet deprecantem & dicentem: Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris. Forſitan & reprehendet Deum exigentem pro peccato ignorantiæ ſatisfactionem. Et adductis varijs teſtimonijs Scripturæ; de oblatione Pontificis pro ſua & populi ignorantia; de Paulo qui dicit ſe miſericordiam conſecutum, quia ignorans fecit, de Chriſto orante pro ſuis crucifixoribus, neſcientibus quid facerent; & de occiſoribus Apoſtolorum, qui arbitrati ſunt obſequium ſe præſtare Deo, demum concludit: *Nunquid ex his ſatis apparet, in quantis iacet ignorantiæ tenebris, qui ignorat peccari poſſe interdum per ignorantiam.*

Hanc veritatem hauſerat Bernardus ex Auguſtino, qui *lib.* 7. de peccat. merit. cap. 36. ſic habet: *An nullum eſt ignorantiæ malum, & ideò nec purgandum? Et quid ait illa vox, delicta iuuentutis & ignorantias meas ne memineris? Etſi enim damnabiliora peccata ſunt quæ à ſcientibus committuntur, tamen ſi ignorantiæ peccata nulla eſſent, id non legeremus quod commemoraui delicta iuuentutis meæ & ignorantias meas ne memineris.*

Dico ſecundò, ignorantia vincibilis eſt cauſa peccati. Patet hæc concluſio, tum quia ignorantia vincibilis remouet ſcientiam, quæ ſi adeſſet, impediret peccatum; vnde eſt cauſa per accidens peccati; ſicut qui remouet columnam ſuſtentantem lapidem, eſt cauſa per accidens motus lapidis. Tum etiam, quia cùm talis ignorantia ſit volita directè, vel indirectè, non impedit quin actus ex illa conſe-

quens

quens sit voluntarius, subindeque culpabilis. Vnde Bernardus epist. 77. *Multa scienda nesciuntur, aut sciendi incuria, aut sciendi desidia, aut verecundia inquirendi, & eiusmodi ignorantia non habet excusationem.* Et D. Thomas hic qu. 76. art. 2. *Ignorantia vincibilis est peccatum, si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.*

Dico tertiò, ignorantia inuincibilis, siue sit iuris positiui, siue naturalis (si ista dari possit, de quo in tract. de legibus cap. 3. §. 4.) non causat peccatum, sed ab illo excusat. Est contra Iansenium lib. 2. de statu naturæ lapsæ cap. 2. & sequentibus, vbi duplicem ignorantiam distinguit, vnam iuris naturalis, & alteram iuris positiui, & docet hanc a peccato excusare, non verò illam, quia (inquit) ignorantia iuris naturalis, a peccato originali profluxit, & in Adamo nobis voluntaria fuit (quod ad peccatum actuale sufficere existimat) non verò ignorantia iuris positiui, nostram tamen conclusionem communiter docent Scholastici cum magistro in 2. dist. 22. & cum D. Thoma hic quæst. 76. art. 3. Vnde Lutherus in cap. 12. Genesis: *Scholastici* (inquit) *dicunt ignorantiam inuincibilem reddere excusabiles: tanta est cæcitas in Papæ Scholis & Ecclesijs.* Et Hieronymus Zanchius Luthero-Caluinista lib. 1. tractat. Theolog. cap. 12. thesi 1. *Falluntur Scholastici, cùm ignorantim quam inuincibilem vocant, ideò à peccato excusant, quia inuincibilis est vt loquuntur. Quamquam euincere possumus, eam non esse simpliciter inuincibilem, cùm vo-*

luntarium Adæ peccatum sit consecuta.

Probatur primò conclusio ex Augustino, lib. 3. de lib. arbitr. cap. 19. vbi sic ait: *Non tibi deputatur ad culpam quod inuitus ignoras, sed quod negligis quærere quod ignoras.* Quibus verbis apertè docet, ignorantiam inuitam & inuoluntariam, qualis est ignorantia inuincibilis, non imputari ad culpam, sed duntaxat ignorantiam quæ oritur ex negligentia addiscendi, quæ vincibilis est, & culpabilis, vtpote indirectè & in sua causa volita. Vnde S. Thomas qu. 7. de potentia art. 7. ad 3. *Dicendum* (inquit) *quod ignorantia quæ est omnino inuoluntaria, non est peccatum. Et hoc est quod Augustinus dicit: Non tibi imputatur ad culpam, si inuitus ignores: per hoc autem quod addit, sed si scire neglexeris, dat intelligere quod ignorantia habet quod sit peccatum ex negligentia præcedente.* Vnde idem Augustinus tract. 89. hæc verba Ioan. 15. exponens: *Si non venissem, & locutus eis fuissem, peccatum non haberent,* ait, *illos ad quos Christus non venit, & quibus non est locutus, excusationem habere, non de omni peccato suo, sed de illo quo in Christum non crediderunt.* Similia habet Bernardus epist. 77. dicens: *Si locutus fuisset, sed non eis, inobedientiæ culpam ignorantia excusaret.* Demum Augustinus in libro de quæstionibus veteris testamenti, relatus a Gratiano in decreto dist. 27. sic ait: *Ille ignorans potest excusari à pœna, qui à quo disceret non inuenit.* Vbi Glossa hæc verba: *Potest excusari à pœna*, sic interpretatur: *Id est à peccato, pro quo debetur pœna, vel à pœna æterna.*

Pro-

Probatur secundò ex D. Thoma, qui etiam manifestè docet nostram conclusionem, nam hic qu. 74. art. 1. ad 2. sic ait: *Si defectus apprehensiuæ virtutis nullo modo subiaceat voluntati, non est peccatum, nec in voluntate, nec in apprehensiua virtute, sicut in his qui habent ignorantiam inuincibilem*. Et qu. 76. art. 1. Ad finem corporis articuli dicit quod *nulla ignorantia inuincibilis est peccatum*. Quæ particula *nulla*, omnem prorsus ignorantiam inuincibilem, siue sit iuris positiui, siue naturalis, a ratione peccati excludit. Item art. 1. eiusdem quæstionis, ad calcem etiam corporis articuli, hæc scribit: *Si sit talis ignorantia quæ omnino sit inuoluntaria, siue quia est inuincibilis, siue quia est eius quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omnino à peccato excusat*. Quibus verbis S. Doctor duo requirit vt ignorantia sit peccatum, alterum vt sit acquirendæ scientiæ obligatio, alterum quod sit ignorantiæ depellendæ potestas; quia si non sit debitum scientiæ, ignorantia non priuationis sed meræ negationis, & nescientiæ naturalis rationem habet: Si verò desit sciendi potestas, non potest culpæ accusari voluntas, quia ad impossibile nemo tenetur. Vnde.

Probatur insuper conclusio duplici ratione fundamentali. Prima est: Si ignorantia inuincibilis non excusaret a peccato, Deus hominibus impossibilia præciperet, quod est erroneum, & à Tridentino damnatum. Sequela patet, cùm enim voluntas nostra sit potentia cœca, id duntaxat censetur esse in nostra potestate, quod fit à voluntate, cum ple-

na aduertentia rationis, ſubindeque ignorantia qua aliquid penitùs neſcitur, impedit quominus illud ſit in noſtra poteſtate: Ergo ſi homo teneretur ad aliquid quod inuincibiliter ignorat, obligaretur ad impoſſibile. Vnde Medina hic qu. 75. art. 2. rectè obſeruat, idcirco ignorantiam inuincibilem non imputari homini ad peccatum, quòd nemo obligetur ad impoſſibile.

Altera ratio fundamentalis ſic poteſt breuiter proponi: Illud excuſat a peccato quod tollit ab actu rationem voluntarij, redditque illum ſimpliciter inuoluntarium: Sed omnis ignorantia inuincibilis hoc præſtat: Ergo omnis ignorantia inuincibilis a peccato excuſat. Maior eſt certa: Tum quia, vt ait Auguſtinus lib. de vera relig. cap. 14. *Vſque adeò peccatum voluntarium eſt, vt nullo modo ſit peccatum, ſi non ſit voluntarium. Et hoc ita manifeſtum eſt, vt nulla Doctorum paucitas, nulla indoctorum turba diſſentiat.* Tum etiam, quia peccatum eſt actus moralis & humani eſt quod ſit voluntarius & liberatus, vt docet D. Thomas in hac parte ſupra qu. 1. art. 1. Ergo & de ratione peccati. Minor etiam non eſt minùs euidens, & expreſsè docetur ab eodem Doctore Angelico ſupra qu. 6. art. 8. vbi loquens de ignorantia antecedenti & inuincibili, ait *talis ignorantia cauſat inuoluntarium ſimpliciter*. Idque patet ex definitione voluntarij, quod ſic deſcribitur: *Voluntarium eſt id quod eſt à principio intrinſeco, cum cognitione*: Vnde ſicut illud cauſatur ex duplici principio, ſcilicet ex appetitu operante, qui eſt principium intrinſecum, &

ex

ex cognitione dirigente, & voluntati facem præferente: ita oportet, quod oppositum eius, scilicet inuoluntarium, causetur ex oppositis principijs, & proueniat vel ex eo quod operatio est a principio extrinseco (vt contingit in his quæ ex violentia aut metu fiunt) aut quia tollitur, vel ligatur, aut turbatur cognitio, sicut fit per ignorantiam, & passionem, vt in tractatu de voluntario & inuoluntario fusè expendimus.

Respondet Iansenius, ignorantiam iuris naturalis, per culpam primi parentis in hominum mentes inuectam esse; si enim felicissimus innocentiæ status perseuerasset, homines in eo nihil ignorassent eorum quæ ad ius naturale pertinent: vnde cùm culpa Adami sit hominibus voluntaria, quia omnium hominum voluntates, in voluntate Adami, vt capitis totius generis humani, quodammodo continebantur, ignorantia inuincibilis iuris naturalis, ex ea fluens & prouenieus, ipsis voluntaria censetur; subindeque mala & culpabilis; secùs verò ignorantia inuincibilis iuris positiui, cùm ista non proueniat ex peccato originali, sicut illa; nam quod feratur lex positiua, diuina, vel humana, pendet a libera voluntate legislatoris humani vel diuini subindeque eius scientia non est humanæ naturæ connaturalis, sicut cognitio iuris naturalis.

Hæc solutio totam medullam, seu potiùs radicem Iansenianæ doctrinæ continet, vnde diligenter confutanda est, nam vt ait Augustinus: *Radicem effodere atque extirpare, compendium est.*

In primis ergo falsum est quod ait Iansenius, ad hoc vt ignorantia inuincibilis iuris naturalis, mala & culpabilis sit, sufficere quod sit voluntaria voluntate capitis totius naturæ humanæ; licèt enim ad culpam originalem sufficiat quod sit voluntaria in capite, scilicet in Adamo, non tamen ad peccatum actuale, seu personale, vt expreßè docet S. Thomas in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. vbi sic discurrit: *Oportet quod secundùm quod aliquid rationem culpæ habet, secundùm hoc ratio voluntarij in eo reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, & quoddam quod respicit personam; ita etiam est quædam culpa naturæ, & quædam personæ. Vnde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur; ad culpam verò naturæ* (id est originale peccatum) *non requiritur nisi voluntas in natura illa.* Hoc est in capite illius naturæ. Idem docet Augustinus in libro de duabus animabus cap. 11. vbi sic ait: *Nec peccatum nec rectè factum imputari cuiquam iustè potest, qui nihil fecerit propria voluntate.* Quibus vltimis verbis apertè declarat, ad rationem peccati personalis requiri actum, a propria voluntate peccantis elicitum.

Secundò, si vera esset hæc doctrina Iansenij, sequeretur motus concupiscentiæ, præuenientes consensum voluntatis, imò & ipsi repugnantes, esse verè & propriè peccata homini imputabilia; cùm fomes concupiscentiæ seu rebellio appetitus sensitiui, ex peccato originali proueniat. Hoc autem repugnat

Tri-

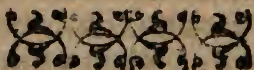
Tridentino sess. 5. cap. 5. dicenti, *concupiscentiam nocere non posse non consentientibus.* Et Augustinus lib. 1. de ciuit. cap. 25. vbi sic ait: *Illa concupiscentialis inobedientia, si absque culpa est in corpore dormientis, quantò magis est in corpore non consentientis.*

Tertiò ex hoc sequeretur, infidelitatem negatiuam esse peccatum, cùm illa pariter ex peccato originali proueniat: hoc autem falsum esse ac erroneum, constat primò ex Bulla Pij V. & Gregorij XIII. contra Baium in quà damnatur hæc propositio: *Infidelitas purè negatiua, in his quibus Christus non est prædicatus, peccatum est.* Constat secundò ex Augustino epist. 105. vbi sic ait: *Ipsa ignorantia in his qui intelligere noluerunt, sine dubitatione peccatum est, in eis autem qui non potuerunt, pœna peccati.* Constat tertiò ex D. Thoma 2. 2. qu. 10. art. 1. vbi expresè docet, quod *si infidelitas accipiatur secundùm negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis pœnæ, quia talis ignorantia ex peccato primi Parentis consecuta est.*

Quartò ex eadem doctrina Iansenij sequeretur, quidquid faciunt insani & phrenetici esse peccatum, & culpabiliter agere cœcum a natiuitate, qui volens v. g. baculo canem abigere, hominem percutit, ignorans inuincibiliter eum adesse. Nam phrenesis, insania, & cœcitas corporalis, aliæque generis humani miseriæ, sunt effectus & pœnæ peccati originalis, & ab eo vt riuuli a fonte promanant, vt ipse Iansenius docet lib. 3. de statu naturæ puræ capit. 11. 14. & 15. Hoc autem ab-

surdissimum esse quis non videat?

Demum probari potest nostra conclusio, & magis impugnari sententia Iansenij ex alio absurdo & inconuenienti quod ex illa sequitur: Si enim ignorantia inuincibilis nunquam excusaret a peccato, sequeretur quod ille qui in conflictu seu concursu plurium opinionum probabilium, non solùm probabilem, sed etiam probabiliorem, imò & probabilissimam eligeret, peccaret, si fortè contingeret illam esse falsam, & legi æternæ vel naturali dissonam; quia tunc, iuxta Iansenium, non excusaretur a peccato ratione ignorantiæ inuincibilis: Ad hoc videtur non solùm absurdissimum, sed etiam durissimum, ac prorsus intollerabile. Ex hoc enim sequeretur incredibilis conscientiæ perplexitas, imò & peccandi dura & fatalis necessitas, quotiescumque aliquis probabiliter & bona fide iudicat aliquid sibi agendum esse, neque posse omitti sine peccato, & tamen illud naturali iure illicitum est. Peccabit enim faciendo, iuxta doctrinam Iansenij, cum iuxta illum, nulla ignorantia inuincibilis iuris naturalis, excuset a peccato. Peccabit etiam non agendo, quia aget contra conscientiam, quæ ipsi dictat hoc esse agendum: peccabit igitur quocumque se vertat, & siue hoc faciat, siue non faciat: necessariò ergo peccabit. De quo fusiùs in Tractatu de legibus cap. 3. §. 4.



§. II.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

OBijcies primò cùm Ianſenio: Nonnulla facta ex ignorantia inuincibili, in Scriptura Sacra appellantur peccata: Ergo ignorantia inuincibilis non excuſat à peccato. Conſequentia patet, Antecedens verò probatur ex varijs Scripturæ teſtimonijs, nam Geneſ. 20. actio Regis Abimelech accipientis in vxorem Saram, quam inuincibiliter ignorabat eſſe coniugem Abrahæ, peccatum dicitur. Et Leuit. 5. ſtatuuntur ſacrificia offerenda pro illis qui peccauerint ex ignorantia. Vnde ad Hebr. 9. Apoſtolus ait quod ſemel in anno ſolus Pontifex intrabat in tabernaculo, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, non ſine ſanguine quem offerebat, *pro ſua & populi ignorantia*. Item Dauid Pſalm 24. inter peccata ſua commemorat ignorantias, ſic orans: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*, Demum Lucæ 12. dicitur quod ſeruus, *qui non cognouit* (voluntatem Domini ſui) *& fecit digna plagis, vapulabit paucis*.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad primam eius probationem dico, actionem Regis Abimelech vxorem Abrahæ ignoranter accipere volentis ad coniugium, vocari peccatum materialiter, quia erat illicita ex natura rei, non verò formaliter, quia ob defectum cognitionis & ſcientiæ, non erat culpabilis. Vel ſecundò dici poteſt, ignorantiam illam fuiſſe vincibilem, vt docet Henricus de Gandauo quod-

quodlib. 12. qu. 25. his verbis: *Abimelech reuera peccasset, si cognouisset Saram, etiam ipsa accepta in vxorem; quia non sufficienter inquisiuit, an fuisset vxor Abrahæ.* Illud ipsum iisdem ferè verbis tradit Hugo Cardinalis in cap. 20. Genesis.

Ad secundam & tertiam similiter dico, in veteri lege statui offerenda esse sacrificia pro illis qui peccauerant ex ignorantia vincibili & culpabili. Vnde Summus Sacerdos semel in vno in tabernaculo, quod *Sancta Sanctorum* dicebatur, intrabat, vt offerret sanguinem pro sui & populi ignorantijs, aliquo modo voluntarijs & vincibilibus, de quibus etiam loquitur Profeta, cùm ait: *Delicta iuuentutis meæ, & ignorantias meas ne memineris*.

In vltimo loco sermo est de seruo non penitus ignorante præceptum domini, sed ad illud ex negligentia non aduertente, seu ex ignorantia vincibili & culpabili illud ignorante, vt exponunt Magister in 2. dist. 22. & D. Thomas in catena in Lucam cap. 12. vbi hæc verba Theophylacti refert: *Hic obijciunt aliqui: meritò punitur qui sciens voluntatem Domini non prosequitur. Sed cur punitur ignorans? quia cùm ipse scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ suæ causa.*

Objicies secundo: Augustinus de gratia & lib. arbitr. cap. 3. sic ait: *Illa ignorantia quæ non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, neminem sic excusat, vt sempiterno igne non ardeat, si propterea non credidit quia non audiuit omninò quod crederet, sed fortassis vt mitiùs ardeat: non enim sine causa dictum est, effunde*

iram

iram tuam in gentes quæ te non nouerunt.

Respondeo Augustinum ibi loqui de ignorantia vincibili legis euangelicæ, quam docet non excusare a peccato infidelitatis. Ita ipsum intelligit & interpretatur Magister sententiarum in 2. dist. 22. vbi sic ait: *Est autem ignorantia triplex, eorum scilicet qui scire nolunt, cùm possint, quæ non excusat, quia & ipsa peccatum est; & eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes, vel proponentes scire, quæ neminem plenè excusat, sed sic fortasse vt minùs puniatur. Vnde Augustinus ad Valentinum* (lib. de gratia & lib. arbitr. cap. 3.) *ignorantia quæ non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, vt æterno igne non ardeat, sed fortassè vt mitiùs ardeat.*

Hanc interpretationem plurima confirmant. Primò quia non ait S. Augustinus illam ignorantiã esse eorum *qui simpliciter nesciunt*, sed *qui* TANQVAM *simpliciter nesciunt*: hæc autem particula *tanquam*, satis indicat sermonem non esse de ignorantia prorsus inuincibili. Secundò statuit hanc ignorantiam, neminem sic excusare, *vt sempiterno igne non ardeat, sed* FORTASSE *vt mitiùs ardeat:* Si verò de ignorantia inuincibili loqueretur, non adiecisset *fortasse*, nihil enim certius, illum minùs saltem puniendum, qui ex ignorantia inuincibili peccauit, quam qui peccauit ex malitia, vel ex ignorantia vincibili & culpabili. Sed idcirco vocem illam inseruit, vt innueret se loqui de ignorantia vincibili, non affectata, sed neglecta; aliquando enim negligentia ex qua procedit, po-

potest esse tam modica, quod si contingat ex illa aliquid mali agi, possit actus ille aliqualiter excusari, subindeque minùs puniri. Tertiò id confirmat exemplum serui nescientis voluntatem domini &c. quod Augustinus ante verba recitata adducit; nam vt obseruat Theodoretus supra relatus: *Ille punitur ignorans, quia cùm scire potuisset, noluit, sed pigritans ipse fuit ignorantiæ suæ causa*.

Obijcies tertiò: In Concilio Diospolitano, præsente Pelagio, recitata fuerunt quædam capitula, de libro Celestij hæretici excerpta, quorum vnum erat: *Obliuio & ignorantia non subiacent peccato, quoniam non secundùm naturam eueniunt, sed secundum necessitatem*. Atque finita recitatione, Sacra Synodus dixit: *Quid ad hæc quæ lecta sunt capitula dicit præsens Pelagius Monachus? Hæc enim reprobat S. Synodus, & Sancta Dei Ecclesia Catholica*. Ita refert Augustinus lib. de gestis Palestinis cap. 19. Ergo iuxta mentem illius Synodi, ignorantia subiacet peccato, seu peccatum est, non solùm quando euenit secundùm voluntatem, & vincibilis ac voluntaria est, sed etiam quando euenit secundùm necessitatem, & est inuoluntaria ac inuincibilis.

Respondeo Patres illius Synodi, cùm ignorantiam quæ est secundùm necessitatem, subiacere peccato, seu peccatum esse, docuerunt, voluisse solùm, talem ignorantiam dici peccatum, eò quòd materialiter peccatum sit, seu peccati effectus; sicut concupiscentia dicitur peccatum ab Apostolo, quia materialiter peccatum est, & in peccati pœnam inflicta, vt ex Augustino docet Tridentinum sess. 5, can.

can. 5. Vnde S. Thomas q. 3. de malo art. 7. *Ignorantia* (inquit) *& fomes sunt materialia in peccato originali, sicut conuersio ad bonum commutabile in peccato actuali.* Quod verò hæc interpretatio legitima sit, & ad mentem Patrum huius Concilij, constat ex eo quod cùm Pelagiani negarent peccatum originale ab Adamo in posteros per generationem traduci, consequenter etiam negabant, concupiscentiam & ignorantiam ab eo deriuari, & dicebant eas esse naturales defectus, & non peccati supplicia, vt testatur Augustinus de bono perseuer. cap. 11. hîs verbis: *Dicunt Pelagiani ignorantiam & difficultatem* (id est concupiscentiam ex qua oritur difficultas ad bonum honestum) *sine quibus nullus homo nascitur, primordia non supplicia esse naturæ.* Vt ergo hunc errorem Patres prædictæ Synodi penitùs excluderent; dixerunt ignorantiam subiacere peccato, imò & esse peccatum, quia materialiter peccatum est, & effectus originalis peccati, cùm in pœnam illius irrogetur. Vnde Augustinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 19. *Illud quod ignorans quisque non rectè facit, & quod rectè volens facere non potest, ideò dicuntur peccata, quia de peccato illo liberæ voluntatis* (nempe Adami) *originem ducunt; illud enim præcedens meruit ista sequentia. Nam sicut linguam dicimus non solùm membrum quod mouemus in ore, dum loquimur, sed etiam illud quod huius membri motum consequitur, id est formam tenoremque verborum, secundùm quem alia dicitur lingua græca, alia lingua latina: Sic non solùm peccatum illud dicimus, quod propriè vo-*

ca-

catur peccatum, libera enim voluntate, & à sciente committitur, sed etiam illud quod iam de huius supplicio consequatur necesse est.

§. III.

Nullum vnquam contingit in voluntate peccatum, absque prævio intellectus defectu.

RAtio fundamentalis est; quia voluntas est potentia cœca, ex natura sua determinata ad sequendum ductum intellectus; obiectum enim specificatiuum illius est bonum verum vel apparens, sibi ab intellectu propositum: vnde sicut si esset aliquis cœcus, ex natura sua determinatus ad sequendum ductum alterius, non posset deficere, & a via aberrare, nisi deficiente & aberrante ductore; ita nec voluntas potest in ordine morali deficere, nisi in intellectu aliquis defectus erroris vel inconsiderationis præcedat. Vnde Prouerb. 22. dicitur: *Errant omnes qui operantur iniquitatem.*

Confirmatur: In omni peccato quædam imprudentia reperitur, vnde Prouerb. 1. peccatores stulti & imprudentes appellantur, & Gregorius lib. 15. moral. cap. 23. *Omnis peccator* (inquit) *stultus fuit in culpa:* Ergo cum prudentiæ sit dirigere rationem practicam in ordine ad agibilia in homine; sicut ars illam dirigit in ordine ad factibilia, oportet quod in omni peccato aliquis defectus rationis practicæ, subindeque aliquis error practicus, vel saltem aliqua consideratio reperiatur.

Dixi *error practicus*, quia non est necesse quod

quod quando homo peccat, aliquis error speculatiuus in eius intellectu præcedat; alioquin omnis peccator esset hæreticus, & quoties homo incideret in peccatum, toties laberetur in heresim, quod est absurdum. Vnde D. Thomas 2. 2. qu. 20. art. 2. *Ille qui fornicatur, eligendo fornicationem vt bonum sibi vt nunc, habet corruptam æstimationem in particulari, cùm tamen retineat vniuersalem æstimationem veram secundùm fidem, scilicet quod fornicatio sit mortale peccatum*. Si autem quæras, in quo consistat error ille practicus, qui in quolibet peccato reperitur? Respondeo illum consistere in iudicio quo peccator practicè iudicat, hic & nunc bonum aliquod vtile aut delectabile esse bono honesto ac obseruationi legis diuinæ præferendum; in tali enim iudicio error practicus manifestè reperitur, cùm recta ratio & prudentia dictent oppositum.

Dixi etiam debere præcedere in intellectu peccantis, *defectum erroris, vel inconsiderationis*; quia si peccet eligendo aliquid de se bonum, sed non cum ordine debito, non est necesse quod habeat errorem practicum in intellectu, sed sufficit quod in eo sit aliqua inaduertentia, aut inconsideratio, vt contigit in primo peccato Angelorum. Vnde D. Thomas 1. p. qu. 63. art. 1. ad 4. *Peccatum mortale in actu liberi arbitrij contingit esse dupliciter? vno modo ex hoc quod aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundum se est malum, & tale peccatum semper procedit ex aliqua ignorantia, vel errore, alioquin id quod est malum non eligeretur*

vt bonum: Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquod quod secundùm se est bonum, sed non cum ordine debitæ mensuræ aut regulæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesia institutum, & huiusmodi peccatum, non præexigit ignorantiam, sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent; & hoc modo peccauit Angelus, conuertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam diuinæ voluntatis.

Dices, si quotiescumque homo peccat, præcederet aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis ex parte intellectus, nullum daretur peccatum ex pura malitia, sed quodlibet ex ignorantia procederet: At hoc non est dicendum, cùm Theologi communiter diuidant peccata in tria genera, nimirum in peccata ex infirmitate, ex ignorantia, & ex pura malitia: Ergo nec illud.

Respondeo negando sequelam: licèt enim in omni peccato reperiatur aliquis defectus erroris, vel inconsiderationis ex parte intellectus; sufficienter tamen distinguitur peccatum ex infirmitate, vel ex malitia, a peccato ex ignorantia, ex diuersa scilicet dispositione praua, quæ est causa formandi iudicium illud erroneum in intellectu; & prauam electionem in voluntate; nam in peccatis ex ignorantia, ignorantia vincibilis & culpabilis, est causa formandi tale iudicium, & prauam electionem; in peccatis ex infirmitate, vel passione, passio vehemens obscurans intellectum, & ad se trahens voluntatem; in peccatis verò ex pura malitia, sola inordinatio, & malitia voluntatis.

Agen-

Agendum hic esset de causis externis peccatorum, & primò explicandum, quomodo Deus non sit causa peccati, tametsi totum actum peccati, quoad entitatem & materiale producat, atque ad ipsum in sententia Thomistarum voluntatem prædeterminet? Secundò quomodo diabolus possit esse causa peccati, & alios ad peccatum inducere? Tertiò quomodo vnus homo, vt principium generationis possit culpam simul cum natura traducere, & per seminalem propagationem in posteros transfundere? Verum de primo fusè egimus in tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. vbi concordiam sanctitatis diuinæ cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione ad materiale peccati, fusè exposuimus. De secundò nulla est ferè difficultas & controuersia inter Theologos, certum enim est, Diabolum, indirectè solùm & per accidens, esse causam peccati, primò per modum proponentis obiectum malum, secundò per modum suadentis & allicientis, quando vna cum obiecti propositione excitat & mouet appetitum sensitiuum, per passiones; aut phantasiam, quibus obiectum reddit valde conueniens & optabile, subindeque voluntatem ad peccandum trahit, non tamen eam necessitat, quia nullum bonum creatum, & delectabile, quantumuis conuenienter voluntati propositum, potest ei necessitatem inferre, cùm non possit eam perfectè implere, seu plene satiare, iuxta illud Bernardi: *Animam capacem Dei quid quid eo minus fuerit non implebit*. De tertio, quod spectat ad peccatum originale, capite sequenti dicemus,

CA-

CAPVT VI.

De peccato originali.

ITa difficile eſt peccati originalis naturam comprehendere, vt ipſe Auguſtinus Doctorum aquila, cuius acies perſpicaciſſima, ſecretiora diuinæ gratiæ arcana penetrauit, ad huius difficultatis aſpectum caligare videatur, & ſe eius pondere ita premi, vt libro de moribus Eccleſiæ cap. 22. ſe illam ſuperare non poſſe fateatur: *Nihil enim* (inquit) *hoc peccato antiquo eſt ad prædicandum notius, nihil eſt ad intelligendum ſecretius.* Eius tamen inhærendo veſtigijs, peccati originalis exiſtentiam, eſſentiam, ſubiectum, & cauſas hic explanare conabimur.

§. I.

Exiſtentia peccati originalis contra Pelagianos defenditur.

CAtholicæ fidei veritas de peccati originalis exiſtentia, quam impiè olim negarunt Pelagius, & eius Diſcipuli Celeſtius, & Iulianus, Auguſtino tanti momenti viſa eſt, vt libro de peccato originali cap. 24. ſic loquatur: *In cauſa duorum hominum, quorum per vnum venundati ſumus ſub peccato, per alterum redimimur à peccatis, propriè fides Chriſtiana conſiſtit.* Et lib. 5. contra Iulianum cap. 2. aſſerat, quod *adeo neceſſaria eſt peccati originalis notitia, vt qui illud negant, ipſa*

ipsa fidei fundamenta nitantur subuertere.

Hanc fundamentalem fidei Christianæ veritatem, pluribus scripturæ testimonijs conantur Theologi statuere, sed præcipuum est illud Apostoli ad Roman. 5. quo frequenter vtitur Augustinus contra Pelagianos: *Per vnum hominum peccatum in hunc mundum intrauit, & per peccatum mors, & ita in omnes homines mors pertransit, in quo omnes peccauerunt*. Ex quibus verbis hoc potest argumentum deduci: Per vnum hominem in hunc mundum intrauit quoddam peccatum, quod omnes homines fecit peccatores, & morti obnoxios: At huiusmodi peccatum non potest esse actuale, id est actuali voluntate commissum, cùm etiam infantes morti sint obnoxij, & sepe moriantur, antequam quidquam boni vel mali propria voluntate egerint: igitur est originale.

Tam clarum & apertum Apostoli testimonium conabantur eludere Pelagiani, illud interpretando de transitu peccati Adæ in posteros, non per originem, sed per imitationem. Sed huic euasioni tripliciter aditum præcludit Augustinus in libro de peccatorum meritis & remissione: Primò quidem, quia sic potiùs in diabolo nos peccasse diceremur; priùs quippe ipse peccauit, & peccandi exemplum nobis præbuit. Secundò, quia pueri in conceptione, antequam Adamum imitari possint, in iniquitatibus sordere dicuntur. Tertiò, quia Apostolus docet ita peccatum Adæ deriuari ad posteros, sicut iustitiam Christi ad regeneratos: At hæc non per solam imitationem, sed per vera in illo regenerationem, redun-

dundat in homines: Ergo peccatum Adæ non transit in posteros, per solam illius imitationem, sed per originem & propagationem.

Non desunt etiam rationes Theologicæ ad errorem Pelagij refellendum: Prima sumitur ex generali Christi redemptione: Christus enim est redemptor omnium hominum, nec solùm adultorum, sed etiam paruulorum; cùm mortuus sit non solùm pro adultis, sed etiam pro paruulis, iuxta illud Pauli 2. ad Corint. 5. *Christus pro omnibus mortuus est*; redemptio autem supponit seruitutem peccati, sicut medicina morbum: Ergo non solùm adulti, sed etiam paruuli, adstricti sunt seruitute peccati, non actualis, vt constat: Ergo originalis. Secunda petitur ex necessitate baptismi, qui institutus est in remedium peccati, & adhibetur paruulis, iuxta communem Ecclesiæ consuetudinem: Ergo in illis inuenitur peccatum, non actuale, cùm illius ante vsum rationis capaces non sint: Ergo originale. Tertia ex necessitate moriendi, & innumeris calamitatibus & miserijs, quas ab ipsis etiam incunabulis homines experiuntur, iuxta illud Eccl. 40. *Graue iugum super filios Adæ à die exitus de ventre matris eorum, vsque in diem sepulturæ*. Illæ enim miseriæ & calamitates, certissima sunt peccati originalis, indicia, cùm communis pęna communem ostendat præcessisse culpam, & cùm Deus creauerit hominem immortalem, & inexterminabilem, vt dicitur Sap. 2. & in statu innocentiæ fuerit immunis ab omni dolore & tristitia, vt ostendimus prima parte tract. 8. agendo de statibus naturæ humanæ. Vnde

Au-

Augustinus lib. 5. contra Iulian. ait quod *durissimi huius iugi onus sentiens Tullius, hominem dixit, non vt à matre, sed tanquam à nouerca natura editum in vitam corpore & nudo & fragili, & infirmo; animo autem anxio ad molestias, humili ad timores, molli ad labores, prono ad libidines. Rem vidit* (subdit S. Doctor) *sed causam nesciuit: cùm enim sacris litteris eruditus non esset, ignorabat originale peccatum.*

Obijciebant inprimis Augustino Pelagiani illud Chrysostomi homil. ad Neophitos: *Infantulos baptizamus, quamuis non sint inquinati peccato, vt eis addatur sanctitas, adoptio, & fraternitas Christi.* Sed respondebat Augustinus locis supra citatis, hoc intelligendum esse de peccato proprio, & personali actu contracto, non verò de alieno, & originali, additque Chrysostomum de hoc sensu exprimendo non fuisse sollicitum; *quia disputans in Catholica Ecclesia, non se aliter intelligi arbitrabatur, tali quæstione nullus pulsabatur, vobis* (nempe Pelagianis) *nondum litigantibus, securiùs loquebatur.*

Secundò sic discurrebant Pelagius & Iulianus apud Augustinum lib. 2. de nuptijs & concupiscentia cap. 18. & lib. 3. contra Iulian. cap. 24. *Non peccat iste qui nascitur, non peccat iste qui genuit, non peccat ille qui condidit: per quas igitur rimas, inter tot præsidia, peccatum fingis ingressum?* Cui argumento lepidè & egregiè respondet S. Doctor ibidem: *Quid quærit latentem rimam, cùm habeat apertissimam ianuam? Per vnum hominem, ait Apostolus; per vnius delictum, ait*

Apostolus; per vnius inobedientiam, ait Apostolus. Quid quærit ampliùs, quid quærit apertius, quid quærit inculcatius?

Tertiò Iulianus apud Augustinum lib. 2. contra ipsum in principio, & lib. 3. de peccatorum meritis cap. 3. sic arguebat: *Si in baptismate peccata omnia remittuntur, non possunt nati de renatis trahere originale peccatum: non possunt enim parentes quod non habent in filios transfundere.*

Huic argumento respondet S. Doctor serm. 14. de verbis Apostoli, his verbis: *Miraris quare peccator nascatur de semine iusti, non te delectat mirari, quare oleaster nascatur de semine oliuæ. Accipe aliam similitudinem: non attendis, quia de grano purgato frumentum cum palea nascitur, sine qua seminatur. Ideo de baptizato non iustus nascitur, quia non eum generat vnde regeneratus est, sed vnde generatus est.*

Quartò sic ratiocinabatur: Deus est causa corporum, sexuum, coniunctionum: Ergo ex generatione prolis non sequitur peccatum, alioquin Deo tribueretur. Cui respondet D. Augustinus lib. 3. quem scripsit contra illum cap. 9. *Sicut de prole adulterorum, si ego dicerem: tot mala, id est lasciuiæ, turpitudinis, criminis, bonus fructus esse non potuit: rectè mihi responderes, hominē qui de adulteris natus est, non esse fructum lasciuiæ, turpitudinis, criminis, quorum malorum author est Diabolus; sed corporum, sexuum, coniunctionum, quorum bonorum author est Deus. Sic ego tibi rectissimè dico, malum quo nascitur homo, non esse fructum corporum, sexuum, coniunctionum,*

quo-

quorum bonorum author est Deus, sed primæ præuaricationis, cuius author est diabolus.

§. II.

Soluitur aliud argumentum difficile, & explicatur quomodo peccatum originale voluntarium sit.

POtest hoc argumentum breuiter in hunc modum proponi: Omne peccatum est voluntarium, vt constat ex Augustino lib. de libero arbit. asserente quod peccatum adeo est voluntarium, quod si non fuerit voluntarium non erit peccatum: Sed peccatum originale in infantibus voluntarium esse nequit: Ergo nec peccatum. Maior constat, minor verò probatur primò, quia voluntarium est illud quod est a principio intrinseco cum cognitione: Sed peccatum originale non est in paruulis a principio intrinseco, sed ab extrinseco, scilicet Adamo, imò & absque vlla cognitione, cùm vsu rationis careant: Ergo non est ipsis voluntarium. Secundò, voluntarium liberum, de quo in præsenti loquimur, debet esse in potestate voluntatis illius cui voluntarium dicitur, vt sit vel non sit: At peccatum originale non est in potestate paruulorum vt sit vel non sit: Ergo non est ipsis voluntarium seu liberum. Tertiò, vt illud quod fit voluntate alterius, sit mihi voluntarium, necesse est vt ego voluntatem meam, & vices meas illi commiserim: Sed posteri Adami in ipsum propriam voluntatem non transtulerunt, quoad conseruationem vel amissionem iustitiæ ori-

originalis, cùm non essent quando Adam fuit creatus: Ergo priuatio iustitiæ originalis, in qua peccatum originale consistit, ipsis voluntaria non est.

Quidam difficultate huius argumenti oppressi, eaq victi, dixerunt olim peccatum originale non esse verè & propriè peccatum, cùm non sit verè & propriè voluntarium. Sed hæc sententia manifestè repugnat scripturæ, peccatum originale simpliciter vocanti peccatum, & asserenti per illud homines constitui peccatores, vt constat Ioan. 1. *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*. Ad Roman. 5. *Per vnum hominem peccatum in hunc mundum intrauit*. Et paulò pòst: *Sicut per inobedientiam vnius hominis peccatores constituti sunt multi*. Repugnat etiam Tridentino sess. 5. can. 5. anathema dicenti ei qui asseruerit, per baptisma non tolli *totum id quod veram & propriam rationem peccati habet* Nec obstat quod Augustinus lib. 16. de ciuit. cap. 27. ait quod *paruuli nascuntur non propriè sed originaliter peccatores*. Et lib. 3. de lib. arbit. cap. 19. insinuat peccatum originale non esse propriè peccatum. Nam per peccatum propriè, intelligit propria voluntate commissum, & personale, quod solùm est reprehensibile, & per pœnitentiam retractabile. Vnde idem S. Doctor lib. 1. retract. cap. 13. explicans quod aliquando dixerat, requiri scilicet voluntarium ad peccatum, & nullo modo esse peccatum, si non sit voluntarium; ait hoc esse verum de peccato originali. Quod vt clariùs percipiatur, duo breuiter hic præmittenda sunt.

Pri-

Primum eſt aliquid poſſe dici alteri voluntarium dupliciter; phyſicè ſcilicet, & in ordine ad propriam ipſius voluntatem; & moraliter, in ordine ad voluntatem alterius, in quo propria voluntas moraliter continetur; ſic voluntas curatoris vel tutoris, moraliter cenſetur eſſe voluntas pupilli aut minoris, vt conſtat ex l. *cùm plures* §. *quæ bona fide ff. de administ. & peric. tutor.* Item voluntas filiorum impuberum cenſentur in iure contineri moraliter in voluntate patris, adeo vt is poſſit pro eis teſtari, non tantùm in bonis quæ ab ipſo teſtatore accipiunt, ſed in omnibus quæ aliunde acquiſiuerint *l. ſed ſi p ures* §. *ad ſubſtitutos ff. de vulg. & pupill. ſubſtit.*

Secundum eſt, triplex eſſe genus peccati, actuale nempe, habituale perſonale, & habituale originale, quæ non eodem modo, ſed valde diue ſo, voluntaria ſunt Peccatum enim actuale petit actualiter procedere a voluntate; perſonale autem habituale, non petit actualem voluntatis influxum, ſed ſufficit quod ab illa per actum proprium & perſonalem aliquando proceſſerit, & talis actus non fuerit ſufficienter retractatus. Ad originale verò, cùm non ſit propria voluntate commiſſum, non exigitur quod ſit voluntarium paruulis; taliter quod ab illis per actum propriæ voluntatis proceſſerit, ſed ſufficit quod competat illis ex vi actus voluntatis alienæ, capitis nempe, quæ tamen voluntas illorum aliquo modo reputetur. Vnde.

Ad argumentum initio propoſitum reſpondeo negando Minorem, & ad primam eius probationem dico, peccatum originale eo mo-

do quo est voluntarium, esse a principio intrinseco cum cognitione: cùm autem non sit nobis voluntarium physicè, & per actum propriæ voluntatis, sed moraliter tantùm, per ordinem ad voluntatem Adami, non est necessarium vt procedat ex principio intrinseco proprio, & ex propria cognitione, sed satis est vt procedat a principio intrinseco Adæ, quod etiam est quodammodo intrinsecum nobis, eò quòd Adam sit principium naturæ humanæ, & caput nostrum, non solùm naturale, sed etiam morale.

Ad secundam dicendum est, voluntarium personale debere esse in potestate voluntatis propriæ illius cuius voluntarium dicitur; voluntarium verò capitale solùm debere esse in potestate voluntatis capitis continentis moraliter membrorum voluntatem: quare cùm peccatum originale non sit paruulis voluntarium voluntate personæ, sed duntaxat voluntate capitis naturæ humanæ, non requiritur quod sit in potestate illorum hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod fuerit in potestate Adami peccare vel non peccare. Solutio est D. Thomæ in 2. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 1. vbi sic ait: *Peccatum originale, cùm non sit vitium personæ vt persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam, ideò non oportet quod sit in potestate huiusmodi personæ, hunc defectum habere, vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicuius qui est caput in natura illa.*

Ad tertium dicatur quod vt peccatum originale sit hominibus voluntarium voluntate capitis, non requiritur quod ipsi voluntatem

& con-

& consensum suum, quoad conseruationem vel amissionem iustitiæ originalis, in Adamum transtulerint; sed sufficit quod Deus constituens illum caput nostrum naturale & morale, posuerit in illo omnium nostrum voluntates; nam cùm sit rerum omnium nostrarum supremus dominus, & gubernator, magisque habeat in sua potestate voluntates nostras, quam nos ipsi, iure suo, absque nostro consensu, statuere potuit, vt voluntas Adæ esset voluntas nostra quoad conseruationem vel amissionem iustitiæ originalis; non quidem quatenus personæ singulares sumus, sed quatenus sumus partes & membra totius multitudinis hominum, a primo parente humanam naturam accipientium. Nam si in humanis & ciuilibus princeps & legislator potest voluntates plurium in vnam alicuius transferre, ita vt quidquid ab isto factum fuerit, ab illis etiam fieri & approbari censeatur, vt patet in pupillis & minoribus, quorum voluntates, ex iussu Principis, & legum dispositione, in voluntatem curatoris vel tutoris transferuntur, etiam illorum consensu inexpectato. Quantò magis eadem inuenitur potestas in Deo supremo Principe & legislatore, qui maius & excellentius habet nostrarum voluntatum dominium, quam quælibet humana potestas, & quam nos ipsi.

Ex dictis colligitur, admittendum esse in Deo aliquod decretum, quo statuit voluntatem Adæ esse habendam pro voluntate posterorum, quantùm ad conseruationem vel amissionem iustitiæ originalis, quia vt peccatum originale sit nobis voluntarium, voluntate

Adami, non sufficit vt ille sit caput naturale, sed requiritur etiam vt sit caput morale: ad hoc autem necessarium fuit prædictum decretum, quia esse caput morale non habuit Adam ipso iure naturæ, sed diuina institutione, quæ tale decretum includit. Fuit etiam necessarium ex parte Adami, vt illud decretum ipsi manifestaretur, alioquin inuincibiliter ignorasset, se operari vt caput morale omnium hominum, subindeque non potuisset vt caput naturæ delinquere, sed solùm vt particularis persona. Ex quo inferes, pactum inter Deum & Adamum intercessisse, vt si obediret, non tantùm ipse iustitia originali potiretur, sed ex ipso ad omnes eius posteros transiret; si verò peccaret talem pro se, & pro tota posteritate iustitiam amitteret. Nam ordinatio illa Dei de transfundenda aut non transfundenda iustitia originali, ex conditione adimpletionis diuini præcepti, cognita ab Adamo, & ab ipso acceptata, habet rationem pacti, vnde in Scriptura eo nomine appellatur, vt patet ex illo Oseæ 6. *Ipsi sicut Adam transgressi sunt pactum ibi præuaricati sunt omnes.* Quæ verba de prædicto pacto, quod in paradiso cum Adamo transgressi sumus intelligunt Hieronymus, Cyrillus, Prosper, & alij. Idque sonant verba illa, *ibi præuaricati sunt omnes*, scilicet in paradiso, vbi Adam præuaricatus est. Huius mirabilis pacti Dei cum Adamo meminit Augustinus lib. 6. de ciuit. cap. 29. vbi exponens illud. Genes. 37. *Delebitur anima illa* (nempe cuius caro non fuerit circumcisa) *quia pactum meum irritum fecit*, sic loquitur: *Omnes in illo vno testamentum*

Dei

Dei dissipauerunt, in quo omnes peccauerunt.

§. III.

Quomodo peccatum originale per generationem in posteros Adæ traducatur?

CErtum est peccatum originale per generationem, & seminalem propagationem, ab Adamo traduci in posteros, vt indicat Tridentinum sess. 6. cap. 3. his verbis, *homines nisi ex semine Adæ propagati nascerentur, non nascerentur iniusti, cum ea propagatione, per ipsum dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahant.* Id etiam docet S. Thomas hic qu. 81. art. 1. ad 2. vbi sic ait: *Per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, & simul cum natura naturæ infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpæ primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generatiuam motionem.* Verùm grauissima difficultas est, quomodo mediante semine, quod est substantia quædam corporea, peccatum originale ab Adamo traduci possit in posteros, & productio gratiæ seu iustitiæ originalis impediri?

Quidam antiqui, vt ab hac difficultate se expedirent, dixerunt in semine humano esse qualitatem aliquam morbidam, in eo permanenter existentem, & virtualiter continentem peccatum originale, illudque causantem; sicut in semine leprosi est quædam corruptio, quę est principium & causa lepræ. Ita Gregorius, Richardus, Henricus, Almainus; & alij, qui talem qualitatem, non ex peccato Adami,

ſed ex ſerpentis ſibilo venenoſo fuiſſe deriua-tam aſſerunt. Verùm hæc ſententia, ſeu potiùs delirium, a Theologis communiter reijcitur: Tum quia talis qualitas videtur omnino fictitia. Tum etiam, quia dato quod ſibilus venenoſus ſerpentis illam potuiſſet cauſare, eam ſolùm produxiſſet in Eua, cum qua ſerpens colloquium miſcuit, non verò in Adamo, cum quo ſermonem non habuit. Et dato quod in ipſo qualitatem illam cauſaſſet, vnde quæſo potuiſſet tam fortes & validas radices obtinere, vt tot annorum curriculis firma perſeueraſſet, niſi Deo ſpeciali concurſu illam conſeruante? quod nefas videtur diuinæ prouidentiæ attribuere. Vt ergo vera ſententia explicetur.

Obſeruandum eſt cum Ferrarienſi 4. contra Gent. cap. 50. & pluribus alijs Thomiſtis, quod quia Adamo data fuit iuſtitia originalis, non pro ſe tantùm, ſed ſub eo pacto, vt ſi in innocentia permaneret, in omnes poſteros, qui per ſeminalem propagationem ab eo deſcenderent, ſimul cum natura, & per ipſum generationis actum, illam propagaret; conſequenter in ſemine eius fuit virtus inſtrumentalis, iuſtitiæ orginalis cauſatiua, quæ per primum Adæ peccatum, ab ipſo fuit ablata, vt docet S. Thomas qu. 4. de malo art. 1. ad 9. cuius verba infra referemus. Vnde ſicut in ſtatu innocentiæ duplex conſideranda eſſet ratio in ſemine Adami, vna naturalis & quaſi propria, ſecundùm quam eſſet inſtrumentum generantis in ordine ad naturam ſecundùm ſe communicandam; alia ſupernaturalis, ſeu diuinitùs ſuperaddita, ſecundùm

quam

quam se haberet vt instrumentum Dei in ordine ad propagandam cum natura iustitiam originalem. Ita post peccatum, in eodem semine Adami, & posterorũ ab ĩpso descẽdentium, duplex ratio seu munus reperitur, vnum naturale quatenus habet esse instrumentum generationis, & propagationis naturæ, hæc enim ratio seu perfectio, sicut & alia naturalia, non est amissa per peccatum; aliud accidentale & extrinsecum, quatenus est instrumentum Adami peccantis, & communicandum defectum originalis iustitiæ, in quo, vt infra dicemus, peccatum originale consistit. Primum ei conuenit, ratione suæ naturalis & positiuæ perfectionis; secundũ verò habet ex priuatione supra dicti vigoris, productiui iustitiæ originalis, causata ex peccato ipsius primi parentis. Quæ doctrina desumpta est a D. Thoma quæst. citata de malo, vbi hæc scribit: *Ex peccato primi parentis destituta est caro eius illa virtute, vt ex ea posset decidi semen, per quod originalis iustitia in alios propagaretur. Et sic in semine defectus huius virtutis est defectus moralis corruptionis, & quædam intentio eius; sicut dicimus intentionem coloris esse in aere, & intentionem animæ esse in semine. Et ex hoc etiam est ibi virtus ad similem imperfectionem, sicut est ibi virtus ad productionem humanæ naturæ in prole generata.* Quibus verbis S. Doctor tria docet: Primum est, in semine hominis fuisse in statu innocentiæ virtutem instrumentariam productiuam iustitiæ originalis, qua in pœnam peccati primi Parentis, priuatum & destitutum fuit. Secundum in statu naturæ corruptæ semen, vt

tali virtute destitutum, esse instrumentum quo Adam transfundit peccatum originale in posteros. Tertium, priuationem virtutis productiuæ naturæ cum iustitia originali, esse corruptionem & infectionem seminis, & veluti quandam virtutem intentionalem, productiuam peccati originalis, quod consistit in priuatione iustitiæ originalis. Vnde iuxta hanc doctrinam D. Thomæ, probabiliter dici potest, semen humanum, vt descendens primordialiter ab Adamo, vt carens prædicto vigore, seu virtute instrumentali productiua iustitiæ originalis, esse quodammodo causam instrumentalem physicam peccati originalis, vt docent Salmanticenses hic disp. 14. dubio 3. §. 3. Quia semen defectuosum, ratione talis priuationis, continet peccatum originale; eo proportionali modo, quo ratione naturalis virtutis, continet naturam humanam, & sicut ratione prædicti vigoris contineret virtualiter iustitiam originalem. Cùm enim peccatum originale sit quid priuatiuum, & in priuatione iustitiæ originalis consistat; vt §. 5. dicemus, sufficit ad illius efficientiam, vis vt ita dicam priuatiua; nam si virtus positiua causæ continet perfectionem positiuam effectus, non est cur priuatio virtutis causæ, non contineat defectum priuatiuum qui reperitur in effectu; cùm vbi affirmatio est causa affirmationis, negatio sit causa negationis.

Nec obstat huic causalitati instrumentali, & conuenientiæ virtuali peccati originalis, quod semen sit quid corporeum & materiale, nam licèt tale peccatum non possit esse in re materiali & corporea, tanquam in subiecto;

aut tanquam in causa effectiua principali, bene tamen virtualiter, sicut in causa instrumentali, quomodo ipsa iustitia originalis in semine Adami ante peccatum continebatur. Vnde D. Thomas hic quæst. 81. art. 1. ad 1. *Etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humanæ naturæ, quam comitatur talis culpa.* Et in 1. dist. 30. qu. 1. art. 2. ad 4. *Licèt semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamuis in ipso semine non sit lepra in actu; est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cuius defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio qua priuatur illa impassibilitate & ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiua originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.*

§. IV.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

SVpposita existentia & transfusione peccati originalis, plura occurrunt dubia ex dictis facilè resoluenda. Colligitur ergo primò ex dictis, nullum aliud peccatum primi parentis, præter primum, deriuari ad posteros per originem. Nam illud solum Adæ peccatum deriuatur ad posteros, quod fuit capitale: At solum primum eius peccatum fuit capitale, quia illud solum corrupit naturam,

eamque spoliauit iustitia originali, cætera enim Adæ peccata illam supponebant destructam: Ergo solum primum. Adæ peccatum deriuatur ad posteros. Et hoc est quod vult D. Thomas hic art. 2. dum ait ideo solum primum peccatum Adæ, non posteriora, traduci in posteros, quia primum erat *peccatum naturæ*, alia verò peccata erant *purè personalia*; id est in primo peccato Adamus gerebat vices totius naturæ, eratque veluti totius humani generis procurator, in alijs verò peccatis vices suas duntaxat agebat, & priuatarum rerum satagebat. Ex quo sequitur, peccatum Adami quod in posteros transfunditur, fuisse transgressionem illius præcepti Genes. 2. *De ligno scientiæ boni & mali non comedes*, quia peccatum illud fuit primum quo violauit mandatum diuinum, cuius transgressioni mortem, & iustitię originalis priuationem in omnes posteros transfundendam Deus comminatus est. An verò si Adam præceptum illud minimè violasset, & in aliud peccatum primò lapsus fuisset, illud pariter transfunderetur in posteros, res est dubia & valde incerta apud Theologos, alijs affirmantibus, alijs negantibus. Nihilominus sententia affirmans præferenda videtur, ob authoritatem D. Thomæ, qui eam apertissimè tradit in 2. dist. 33. in fine expositionis litteræ ad secundum argumentum, & 2. 2. q. 163. art. 3. ad 2. & pluribus alijs locis. Ratio etiam suffragatur: Idcirco enim peccatum transgressionis præcepti de non comedendo de ligno vetito, traducitur in Adæ posteros, quia per illud amisit iustitiam originalem: Sed per quodcumque

aliud

aliud peccatum mortale, si fuisset primum, illam amisisset; nam iustitia originalis, vtpote includens ipsam gratiam sanctificantem erat incompossibilis cum quocumque peccato mortali: Ergo quodcumque peccatum mortale ab Adamo commissum, si fuisset primum, fuisset in posteros traductum, subindeque fuisset causa peccati originalis.

Nec valet si dicas, quod Adamus per quodcumque peccatum mortale, si fuisset primum, amisisset quidem pro se iustitiam originalem, non tamen pro posteris. Nam eo ipso quod Adamus per primum peccatum amisisset iustitiam originalem, amisisset etiam vigorem ad eam communicandam posteris, quia, vt supra ostendimus, talis vigor quasi dimanabat ab ipsa iustitia, & erat illi annexus. Ergo non solùm pro se, sed etiam pro posteris, per primum peccatum iustitiam originalem amisisset. Consequentia manifesta est, amittere enim iustitiam originalem pro posteris, est amittere vim ad eam posteris communicandam.

Colligitur secundò, quod si Adam non peccasset, peccante Cain, filij eius non contraherent peccatum originale; quia tale peccatum non fuisset capitale, sed personale, cùm solus Adam fuerit a Deo constitutus caput suæ posteritatis.

Colligitur tertiò, quod si Adam non peccasset, Eua tamen peccante, posteri peccatum originale non contraherent, quia Eua non fuit constituta caput generis humani, sicut Adam.

Colligitur quartò, quod si Adam genuisset filios ante peccatum, & postea peccasset, filij illi

illi in innocentia progeniti, peccatum originale non contraxissent. Nam illi soli contrahunt originale peccatum, qui ratione virtutis seminalis erant contenti in Adamo, quando actu peccauit.

Colligitur quintò, quod si aliquis miraculosè formaretur ex humana carne, sicut Eua ex costa Adæ, peccatum originale non contraheret, quia non descenderet ex Adamo per seminalem propagationem, vnde Adamus non esset caput illius naturale, nec per consequens morale; cùm iuxta ordinem rerum de facto statutum a Deo, Adamus solùm sit caput morale illorum, quorum est caput naturale.

§. V.

Peccatum originale formaliter & essentialiter consistit in priuatione iustitiæ originalis, quantùm ad primum eius effectum, vt est voluntaria nobis voluntate Adami.

ITa D. Anselmus lib. de conceptu virg. cap. 26. vbi ait: *Peccatum originale aliud intelligere nequeo in ipsis infantibus per inobedientiam Adæ, nisi nuditatem iustitiæ.* Ita etiam D. Thomas varijs in locis, nam hic qu. 82. art. 3. ait quod *priuatio originalis iustitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.* Et deinde sic concludit: *Peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis iustitiæ.* Similia habet qu.

3. de malo art. 7. dicens: *In peccato originali est aliquid formale, scilicet carentia originalis iustitiæ*, quod etiam reperit qu. 4. art. 2. in corp. & ad 10. & pluribus alijs in locis quæ breuitatis causa prætermitto.

Multiplex etiam ratio id suadet: Prima est, peccatum originale formaliter & essentialiter consistit in eo quod per se primò tollitur per baptismum, cùm hoc sacramentum ad delendam culpam originalem sit institutum: sed per baptismum per se primò tollitur priuatio iustitiæ originalis, quantùm ad effectum primarium, cùm per illud per se primò conferatur gratia habitualis, mentem Deo coniungens: Ergo peccatum originale consistit formaliter in priuatione iustitiæ originalis, vt aufert effectum ipsius primarium, communem tali iustitiæ & gratiæ sanctificanti, qui est rectificare animam, & ipsam Deo vt vltimo fini coniungere.

Secunda est: Illud in vnaquaque re se habet vt ratio constitutiua, a quo tanquam a radice & fonte, cœtera ad illam pertinentia dimanant & consequuntur: sed a priuatione iustitiæ originalis, quantùm ad primum eiùs effectum, coniunctionem scilicet mentis ad Deum, dimanant aliæ deordinationes, ex peccato Adami ad nos transfusæ per generationem, nimirum fomes seu concupiscentia, & rebellio appetitus inferioris contra superiorem, pœnalitates corporeæ, vt morbi, dolores, defatigatio corporis, necessitas moriendi, aliæque miseriæ quas quotidie experimur; & quæ vulnera naturæ appellari solent; nam cùm iustitia originalis, mentem Deo subijciens,

ciens, esset veluti frænum aureum, quo vires inferiores contin‍ebantur, ea sublata, consequens fuit vt deperiret perfecta subiectio inferiorum virium ad rationem, & corporis ad animam: Ergo priuatio iustitiæ originalis, quantùm ad primum eius effectum, est ratio constitutiua peccati originalis.

Tertia est: Peccatum originale non consistit formaliter in positiuo, vt constabit ex infra dicendis: Ergo debet consistere in priuatione: Sed illa non potest esse alia quam priuatio iustitiæ originalis, quantum ad effectum eius primarium: Ergo in tali priuatione formaliter consistit. Minor probatur primò: In illius formæ priuatione peccatum originale debet consistere, per cuius introductionem expelli possit formaliter: At nulla alia forma potest expellere formaliter culpam originalem, nisi iustitia originalis: Ergo in nullius alterius priuatione potest consistere. Secundò probatur eadem minor: cùm peccatum originale sit peccatum naturæ, in illa priuatione consistere debet, quæ priùs & immediatiùs ipsam naturam afficit: hæc autem est priuatio iustitiæ originalis, secundùm effectum primarium; sicut enim iste effectus erat immediatè in essentia animæ, quæ est propria hominis natura, ita eius priuatio immediatè, & primariò eandem naturam afficit: ipsa ergo erit propria & formalis ratio talis peccati constitutiua, reliquæ verò quæ sunt in voluntate, & alijs potentijs, pertinebunt ad illud secundariò & ex consequenti, sicut ipsæ potentiæ pertinent ad naturam.

Dices cum Curiele, ex peccato Adami de-

ri-

riuari in posteros priuationem habitualem conformitatis ad legem quam transgressus est, hancque priuationem videri aptiorem omnibus alijs ad peccatum originale constituendum; quia cùm de ratione peccati sit contrarietas & oppositio ad legem, omne peccatum debet constitui per auersionem ab illa; ita quidem vt si sit peccatum actuale, constituatur per auersionem actualem, quæ est priuatio conformitatis in ipso actu; si verò sit habituale, sicut est originale, constituatur per habitualem auersionem, quæ est priuatio conformitatis habitualis debitæ haberi a supposito.

Sed contra: Sicut in nobis habitualis conformitas ad legem, non est aliqua forma vel habitus distinctus a gratia & virtutibus, quæ manent in eo qui legem adimplet, & per quas est habitualiter dispositus, atque in præparatione animi ad eam seruandam; ita nec in Adamo, si legem obseruasset, habitualis conformitas ad ipsam, fuisset alia forma vel habitus, quam ipsa iustitia originalis, & perfectiones ac virtutes in ea inclusæ, per quas ad legis obseruationem fuisset habitualiter dispositus: Ergo priuatio habitualis conformitatis ad legem, nec in Adamo, nec in eius posteris, aliud esse potest quam priuatio iustitiæ originalis.

Quarta ratio potest sic breuiter proponi: Defectus iustitiæ originalis in paruulis habet veram rationem peccati: Ergo cùm personale esse non possit, fateri debemus esse originale. Antecedens, in quo est difficultas, sic ostenditur: Talis defectus non est sola negatio, sed priuatio iustitiæ debitæ inesse, cùm eam

eam Adamus acceperit non sibi soli, sed transfundendum in posteros, ex voluntate & pacto Dei, si in obseruantia legis perseuerasset. Ille etiam est disconueniens rationali naturæ, cùm tollat ab illa bonum ei conueniens & consonum. Demum talis defectus voluntarius est voluntate primi parentis, in quo omnes nostræ voluntates vt in capite continebantur: Ergo habet omnia requisita ad rationem peccati.

Obijcies primò, si peccatum originale in priuatione iustitiæ originalis consisteret, non tolleretur per baptismum, cùm per illum non restituatur nobis iustitia originalis: Sed hoc dici nequit, cùm hoc sacramentum ad tollendum originale peccatum institutum sit: Ergo nec illud.

Respondeo cùm S. Thoma qu. 4. de malo art. 2. ad 2. *quod iustitia originalis restituitur in baptismo quantum ad hoc quod superior pars animæ coniungitur Deo, per cuius priuationem inerat reatus culpæ, sed non quantùm ad hoc quod rationi subijciuntur inferiores vires, ex huiusmodi enim defectus est concupiscentia, quæ manet post baptismum.*

Obijcies secundò: Priuatio iustitiæ originalis est pœna peccati originalis: Ergo in illa nequit essentia culpæ originalis consistere. Antecedens expresè docetur a S. Thoma hic qu. 85 art. 5. vbi sic ait: *Subtractio originalis iustitiæ, habet rationem pœnæ, sicut etiam subtractio gratiæ.* Ratio etiam id suadet, nihil enim est magis commune & decantatum, quam quod iustitia originalis Adamo eius posteris ablata sit in pœnam peccati.

Con-

Consequentia verò probatur: Pœnam supponit in subiecto culpam, cùm idcirco pœna inducatur, quia subiectum est illa dignum ratione culpæ: Ergo si priuatio iustitiæ originalis sit pœna peccati originalis, non potest esse ipsa culpa originalis formaliter, seu ratio formalis constitutiua illius.

Respondeo priuationem iustitiæ originalis, quantùm ad primarium eius effectum, qui est subijcere mentem Deo vt vltimo fini, non esse pœnam peccati originalis, sed potiùs rationem formalem constitutiuam illius; quantùm verò ad effectus secundarios, qui sunt subiectio corporis ad animam,& appetitus inferioris ad superiorem, esse illius pœnam; ex priuatione enim horum effectuum iustitiæ originalis, oriuntur in homine concupiscentia, fomes peccati, necessitas moriendi, & aliæ huius vitæ pœnalitates, quæ sunt pœnæ peccati originalis, & effectus illius.

Obijcies tertiò: Peccatum nostrum originale debet esse eiusdem rationis, eiusdemque speciei, cum peccato Adami; idem enim saltem specie peccatum quod ille commisit, in nos transfundit: Sed peccatum Adami non in priuatione, sed in positiuo consistebat; fuit enim peccatum commissionis contra præceptum negatiuum non edendi de ligno vetito, peccatum verò commissionis, vt infra dicemus, in positiuo consistit: Ergo peccatum nostrum originale, non in priuatione iustitiæ originalis, sed in aliquo positiuo consistit.

Respondeo distinguendo maiorem: peccatum nostrum originale debet esse eiusdem speciei cum peccato Adami, habituali, concedo:

do: actuali, nego. Similiter distinguo minorem: peccatum Adami consistebat in aliquo positiuo: peccatum actuale, concedo minorem; habituale nego minorem & consequentiam. Igitur in Adamo duplex fuit peccatum, vnum actuale, a quo Adamus dictus est peccans, & nos, prout eramus in illo tanquam membra in capite, dicimur in illo peccasse. Aliud verò habituale, quod fuit terminus talis actus, denominauitque Adamum peccatorem. Primum quidem fuit positiuum, sicut cœtera peccata actualia commissionis; secundum verò non fuit pro formali, nisi priuatio gratiæ vel originalis iustitiæ, vt constabit ex dicendis capite sequenti, vbi ostendemus peccatum habituale in priuatione gratiæ sanctificantis consistere. Cùm ergo peccatum originale in nos transfusum, non sit actuale, sed habituale, neque ab eo dicamur peccantes, sed peccatores, æquiparari & assimilari debet potiùs peccato habituali Adami, consistenti in priuatione, quam peccato eius actuali, importanti de formali aliquid positiuum.

§. VI.

Corollaria præcedentis doctrinæ.

EX dictis colligitur primò, essentiam peccati originalis non consistere formaliter in concupiscentia seu fomite inclinante ad peccatum, vt docent Lutherus & Caluinus: Nam per baptismum tollitur in nobis quidquid habet veram & propriam rationem peccati, vt definitur in Tridentino sess. 5. can.

5. & constat ex verbis illis Apostoli ad Roman. 8. *Nihil damnationis est in his qui sunt renati in Christo Iesu :* At concupiscentia non tollitur per baptismum, sed ad agonẽ in renatis relinquitur, vt ibidem Sancta Synodus docet : Ergo essentia peccati originalis nequit formaliter in concupiscentia consistere. Vnde quando Apostolus ad Roman. 7. illam appellat peccatum, hoc debet intelligi in sensu causali, non formali, quia nimirum ex peccato est, & ad peccatum inclinat, vt loco citato idem Concilium docet, post Augustinum lib. 1. de nuptijs cap. 23. vbi ait concupiscentiam vocari peccatum, quia peccato facta est, sicut vocatur lingua locutio quam facit lingua, & manus scriptura quam facit manus, & sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat.

Colligitur secundò erroneam esse sententiam Pighij & Catharini, qui nihil intrinsecum in paruulis agnoscunt in quo essentia peccati originalis consistat, vnde illud constituunt in peccato actuali Adami, prout extrinsecè denominat paruulos peccatores, indeque colligunt peccatum originale, non multiplex, sed vnicum numero in omnibus paruulis esse. Nam Tridentinum sess. 5. can. 3. docet peccatum originale per propagationem ab Adamo transfundi in posteros, omnibus inesse, esseque omnibus proprium. Et sess. 6. cap. 3 ait quod homines *dum concipiuntur, propriam iniustitiam contrahunt*: Sed peccatum quod fuit in Adamo, nihil horum habet, neque enim inest eius posteris, aut eos afficit intrinsecè, sed solùm extrinsecè & mora-

raliter; neque est vniuscuiusque proprium peccatum, sed vnum commune omnibus; neque est aliquid traductum per generationem tanquam per causam: Ergo iuxta Tridentinum aliquid distinctum a peccato Adami debet admitti in quo essentia peccati originalis consistat.

Confirmatur: Idem Concilium ibidem comparat peccatum & iniustitiam quam ex Adamo per generationem accipimus, cum iustitia & sanctitate, quam a Christo Domino per baptismi regenerationem recipimus: Sed hæc est nobis intrinseca, inest enim vnicuique iustificato sua propria sanctitas, distincta a sanctitate ipsius Christi: Ergo similiter in vnoquoque ex his qui ex Adamo propagantur, debet esse sua propria iniustitia, & peccatum intrinsecum, distinctum a peccato ipsius Adami. Neque obest illud Apostoli ad Roman. 5. *Per inobedientiam vnius peccatores constituti sunt multi*, hoc enim debet intelligi in sensu causali, non formali, vt constat ex verbis sequentibus: *Ita per vnius obedientiam iusti constituuntur multi*. Nam per obedientiam Christi non constituimur iusti formaliter, sed tantùm effectiuè, quatenus Christi obedientia est causa meritoria nostræ iustificationis.

Colligitur tertiò, contra Durandum, Roffensem, & alios, essentiam peccati originalis in reatu pœnæ non consistere, nam obligatio ad pœnam, vel condignitas pœnæ, est aliquid consequens culpam, non verò ipsa culpa; sicut condignitas meriti non est ipsa bonitas moralis actus boni & honesti, sed aliquid eam conse-

sequens. Vnde quando Augustinus lib. 1. de nuptijs cap. 25. & 26. in reatu pœnæ essentiam peccati originalis constituere videtur, non accipit reatum formaliter, pro obligatione ad pœnam, sed radicaliter & fundamentaliter, pro radice scilicet & fundamento talis obligationis, quod est priuatio iustitiæ originalis. Addo quod in Scriptura sacra, interdum reatus nomine, culpa intelligitur, vt patet ex illo Exodi 32. *Percussit Deus populum pro reatu vituli*, id est pro culpa adorationis vituli.

Colligitur quartò, peccatum originale non consistere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile vt in vltimum finem, vt docent aliqui ex nostris Thomistis.

Probatur primò ex D. Thoma, qui nihil aliud in peccato originali agnoscit, nisi pro materiali concupiscentiam, & pro formali priuationem originalis iustitiæ, ait enim hic qu. 81. art. 3. *Peccatum originale materialiter est concupiscentia, formaliter verò defectus originalis iustitiæ*: Ergo censet peccatum originale non consistere formaliter in habitu inclinante animam in bonum commutabile. Vnde qu. 5. de malo art. 2. dicit quod *in peccato originali non est conuersio, sed sola auersio, vel aliquid auersioni respondens, scilicet destitutio animæ à iustitia originali, & ideo peccato originali non debetur pœna sensus, sed solùm pœna damni, scilicet carentia visionis diuinæ.* Quibus verbis hanc rationem contra prædictam sententiam insinuat: Si peccatum originale consisteret in conuersione habituali ad creaturam vt ad vltimum finem, deberetur

paruulis pœna sensus pro culpa originali; consequens, est falsum, vt §. sequenti ostendemus: Ergo & antecedens. Probatur sequela, pœna sensus debetur peccato ratione conuersionis ad creaturam, vt passim docet D. Thomas, & constabit ex infra dicendis: Ergo si in paruulis detur ratione peccati originalis positiua conuersio ad creaturam vt ad vltimum finem, erit illis debita pœna sensus, ratione eiusdem peccati.

Probatur secundò: Peccatum Adami non existit modò: Ergo nequit causare habitum ad bonum commutabile inclinantem. Nec valet si dicas, quod licèt non existat in se formaliter, existit tamen virtualiter in semine corrupto, quod est instrumentum ad producendum huiusmodi habitum. Nam ex peccato Adami nihil physicum potest produci in semine, per quod in ratione instrumenti ad producendum illum habitum constituatur: vel enim illud esset qualitas morbida, permanenter ipsi inhærens, vel qualitas fluida & citò transiens, seu motio intentionalis, semen subordinans peccato Adami vt causæ principali? Sed neutrum dici potest, vt constat ex dictis §. præcedenti: Ergo semen non potest concurrere vt instrumentum physicum ad productionem illius habitus ad bonum commutabile inclinantis.

Dices ex hac ratione sequi, quod etiam iuxta nostram sententiam, constituentem peccatum originale in priuatione iustitiæ originalis, semen non possit per modum instrumenti physici ad eius productionem concurrere, cuius oppositum §. præcedenti docuimus. Sed

ne-

negatur ſequela, nam iuxta ſententiam conſtituentem peccatum originale in priuatione iuſtitiæ originalis, non requiritur ad eius efficientiam ſuperadditio alicuius virtutis poſitiuæ in ſemine, ſicut neceſſaria eſt iuxta opinionem conſtituentem illud in habitu inclinante ad bonum commutabile, ſed ſufficit vis quædam priuatiua, ſeu defectus vigoris ad communicandum iuſtitiam originalem, quo pollebat in ſtatu innocentiæ, vt ibidem declarauimus.

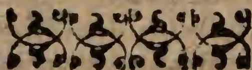
Probatur tertiò: Eodem modo philoſophari debemus de peccato habituali originali, ac de peccato habituali perſonali, cùm eadem ſit ratio vtriuſque, & plura non requirantur pro conſtituendo originali peccato, ex peccato perſonali Adami reſultante, quam pro conſtituendo habituali peccato perſonali, quod cauſatur ex peccato actuali aliorum hominum peccantium: Atqui peccatum habituale perſonale non conſiſtit in habitu inclinante voluntatem in bonum commutabile vt in vltimum finem, ſed in priuatione gratiæ ſanctificantis, vt voluntaria voluntate propria eius qui peccat, vt capite ſequenti oſtendemus: Ergo pariter peccatum habituale originale non conſiſtit formaliter in tali habitu, ſed in priuatione iuſtitiæ originalis, vt voluntaria voluntate capitis. Argumenta in contrarium, capite ſequenti proponentur & ſoluentur.

Colligitur quintò, animam eſſe ſubiectum immediatum peccati originalis: Nam idem eſt ſubiectum priuationis & formæ qua priuat, v. g. cœcitas eſt in oculo, in quo ſubie-

ctatur potentia visiua: Sed anima est immediatum subiectum formæ qua priuat peccatum originale, nempe iustitiæ originalis, quæ cùm non distingueretur a gratia sanctificante (vt ostendimus cùm egimus de statu innocentiæ) residebat immediatè in essentia animæ, sicut & ipsa gratia sanctificans: Ergo est immediatum subiectum peccati originalis.

Dices, Anima non est capax culpæ, nisi mediante voluntate: Ergo culpa originalis non recipitur immediatè in essentia animæ. Consequentia patet, Antecedens probatur, Peccatum essentialiter est voluntarium: At omne voluntarium inest animæ ratione voluntatis: Ergo anima non est capax culpæ, nisi mediante voluntate.

Respondeo negando Antecedens, loquendo de culpa habituali, & ad probationem eius dico, peccatum habituale esse voluntarium per modum termini, non per modum actus: licèt autem voluntarium etiam per modum termini, debeat animæ competere media voluntate per modum causæ efficientis, non tamen necessarium est, quod eidem competat media voluntate per modum subiecti; vnde culpa originalis potest in anima tanquam in subiecto recipi immediatè.



§. VII.

§. VII.

Paruuli cum originali decedentes, carebunt quidem visione beata, sed nullam pœnam sensus patientur; imò nec vllam ex pœna damni tristitiam: non erunt tamen beati beatitudine naturali.

PRima pars est certa de fide, vt constat ex illo Ioan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua & Spiritus Sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Secunda verò, quæ est contra Gregorium Ariminensem, Driedonem, & Florentium Conrium Minoritam, probatur primò ex Innocentio III. c. *Maiores x. de baptismo & eius effectu*, vbi ait quod *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis verò pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.* Prior autem pars videtur omnino intelligenda de carentia visionis Dei, cum exclusione cruciatus gehennæ, aliàs eædem pœnæ correspon-derent peccato originali quæ actuali: Ergo &c.

Probatur secundò ex SS. Patribus: Nazianzenus enim oratione in Sanctum lauacrum, loquens de paruulis in originali decedentibus, expresse dicit, quod illi *nec cælesti gloria, nec supplicis à iusto iudice afficiuntur.* Ambrosius lib. de Abraham cap. vltimo asserit illos habituros *pœnæ immunitatem, sed non regni cælestis honorem.* Nyssenus in oratione de infantibus qui immatura morte abripiuntur,

ait illos *neque in doloribus neque in mæstitia futuros esse*. Demum Augustinus lib. 5. contra Iulian. cap. 8. aliàs 11. *Quis dubitauerit* (inquit) *paruulos non baptizatos, in damnatione omnium leuissima futuros: qualis, & quanta erit, quamuis definire non possim, non tamen audeo dicere quod eis vt nulli essent, quam vt ibi essent, potius expediret*. Quibus verbis in primis docet eos in damnatione omnium leuissima esse futuros, quod non esset verum, si aliquam pœnam sensus sustinerent; mitior enim procul dubio & tolerabilior erit eorum damnatio, si ab ommi pœna sensus immunes sint, & solam pœnam damni patiantur. Deinde innuit hanc de proditore Iuda sententiam, *melius erat illi si natus non fuisset*, non posse paruulis illis accommodari; quod falsum esset, si illi pœna ignis torquerentur: nam licet non esse secundum se non sit appetibile, vtpote pura boni priuatio, bene tamen inquantum est ablatiuum cruciatus & pœnæ, vt docet D. Thomas in supplem. qu. 98. art. 3.

Addo quod idem Augustinus lib. 3. de libero arbitr. cap. 23. agens de ijsdem paruulis ait: *Metuendum non est, ne cùm vita esse potuerit media inter rectè factum & peccatum, etiam sententia Iudicis media esse non possit inter præmium atque supplicium*. At si paruuli paterentur pœnam damni & sensus, illorum sententia non esset media inter præmium & supplicium, vt de se patet: Ergo ex mente Augustini paruuli in peccato originali decedentes, sola pœna damni puniuntur.

Nec valet si dicas, sententia paruulorum

ideò ab Augustino mediam inter præmium & supplicium constitui, quia mitiori pœna quàm adulti puniuntur. Non valet, inquam, nam etiam inter adultos vnus mitiùs alio punitur, & homines mitiori pœna quam Dæmones regulariter loquendo sunt puniendi; & tamen nemo dicet, adultum mitiori pœna puniendum, habiturum vel auditurum mediam sententiam inter præmium & supplicium: Ergo si paruuli pœnam sensus & damni paterentur, malè Augustinus assereret, mediam esse inter præmium & supplicium paruulorum sententiam.

Probatur tertiò eadem pars hoc discursu: Pœna debet proportionari culpæ: Sed pœna sensus non est proportionata culpæ originali: Ergo culpa originalis non punitur pœna sensus. Maior constat, minor verò ostenditur primò: Pœna sensus contingit per passionem huius particularis personæ, peccatum autem originale non est per voluntatem personæ, sed per voluntatem naturæ: Atqui puniri per passionem personalem, non est proportionatum cum hoc quod est peccasse non per propriam voluntatem, sed per voluntatem alienam: Ergo pœna sensus non est proportionata cum peccato originali. Secundò: Peccatum originale non est propria voluntate contractum; Sed pœna sensus debetur peccato, ratione propriæ voluntatis, iuxta illud Bernardi serm. 3. de resurrectione: *Tolle propriam voluntatem, & infernus non erit. Nihil ardebit in inferno, præter propriam voluntatem*: Ergo pœna sensus non est proportionata nec debita peccato originali. Tertiò:

tiò: Acerbitas pœnæ sensibilis respondet delectationi culpæ, vt constat ex illo Apocal. 18. *Quantum glorificauit se & in delitijs fuit, tantùm date illi tormentorum & luctus:* Sed in peccato originali nulla delectatio reperitur; delectatio enim operationem consequitur, peccatum autem originale non consistit in operatione: Ergo pœna sensus non respondet originali peccato, nec proportionem habet cum illo. Demum Ecclesia in imponenda pœna peccatis debita, imitatur ordinem & modum præscriptum a diuina iustitia in punitione peccatorum: Sed Ecclesia nullam pœnam positiuam imponit pro peccato originali: Ergo censet pœnam sensibilem non esse proportionatam tali peccato, nec infligi pro illo a diuina iustitia.

Tertia pars nostræ assertionis, nempe quod paruuli in originali decedentes, nullam patiantur ex pœna damni tristitiam, probata manet contra Bellarminum, Valentiam, & alios Recentiores, ex dictis in probatione præcedentis: Gregorius enim Nyssenus supra relatus ait quod illi paruuli, neque in doloribus erunt, neque in mœstitia; & Augustinus loco supra citato dicit quod pœna illorum erit mitissima, quod falsum esset, si ratione beatitudinis amissæ, dolorem & tristitiam interiorem sentirent, cùm dolor quem damnati sentiunt, ob amissam beatitudinem, grauissimus sit, ac maior dolore sensibili ab igne inferni causato, vt docet Chrysf. ho. 24. in Mat. & hom. 47. ac populum Antiochenum, his verbis: *Ego autem illius gloriæ amissionem, gehenna multo amariorem esse dico.* Demum

Au-

Augustinus profitetur se non audere asserere, paruulos sine baptismo morientes, tanta pœna esse plectendos, vt eis non esse natos potiùs expediret: Si autem illi ex amissione beatitudinis dolorem & mœstitiam interiorem sentirent, melius ipsis esset omnino non esse, cùm talis dolor, vt diximus, grauissimus sit, & maior dolore sensibili per pœnam sensus incusso: Ergo illi paruuli nullam patiuntur tristitiam ex amissione beatitudinis, & pœna damni. Id etiam ostendit ratio principalis pro priori parte adducta: Ideo enim illi paruuli non puniuntur pœna positiua sensus, quia peccatum originale delectationem non infert, nec est propria sed aliena voluntate commissum: Sed hæc ratio pari efficacia militat contra tristitiam & dolorem interiorem ortum ex carentia beatitudinis: Ergo illi paruuli nullum de tali carentia mœrorem & tristitiam interiorem concipiunt. Addo quod ex hac sententia sequitur, paruulos esse torquendos verme conscientiæ, quod est absurdum. Sequela probatur: Si paruuli tristarentur de beatitudine amissa, etiam tristarentur & dolerent de culpa originali, etsi aliena voluntate causata, sine spe remissionis illius: Sed in hoc vermis conscientiæ damnatorum consistit: Ergo si admittatur tristitia & afflictio interior in paruulis de amissa beatitudine, debet consequenter in illis admitti vermis conscientiæ, sicut in alijs damnatis.

Quarta demum pars, quæ denegat illis paruulis naturalem beatitudinem, probatur contra Catharinum, asserentem paruulos cum

originali decedentes, post diem iudicij, non solum carituros omni dolore tum interno tum externo, sed etiam fore beatos ac felices, & in quodam veluti paradiso terrestri perpetuò vitam acturos, plenos sapientia & virtutibus, sua sorte optimè contentos, Deum toto corde diligentes & laudantes, Angelorum denique colloquio & reuelationibus sæpè fruentes: Probatur inquam hæc quarta pars nostræ assertionis, & hæc Catharini sententia confutatur in primis, quia beatitudo naturalis non est compossibilis cum auersione a Deo authore naturæ, sicut nec supernaturalis cum auersione a Deo vt authore supernaturali: Sed paruuli ratione culpæ originalis sunt auersi a Deo, nedum vt authore gratiæ, sed etiam vt naturæ conditore; cùm peccatum originale vtramque auersionem contineat, & iuxta communiorem Theologorum sententiam, vna auersio non possit stare sine alia, supposita eleuatione naturæ humanæ in finem supernaturalem: Ergo non sunt beati beatitudine naturali.

Deinde impugnatur eadem sententia, hoc discursu: Paruuli in originali decedentes, in infernum, seu in lymbum descendunt, ibi perpetuò in tenebroso & caliginoso loco mansuri: At cum huius loci habitatione non potest stare naturalis felicitas: Ergo illi non erunt beati beatitudine naturali. Minor constat, maior verò probatur primò ex Augustino ser. 14. de verbis Apostoli, vbi expresè docet, non esse locum medium inter regnum & infernum: Sed paruuli post iudicium non erunt in loco regni, scilicet in cœlo empyreo: Ergo

go erunt in inferno, seu in lymbo, qui nomine inferni in Scriptura designatur, vt constat ex illo Genes. 37. vbi Iacob, mortem filij sui Ioseph deplorans, dixit: *Descendam ad filium meum lugens in infernum*. Secundò probatur eadem maior ex eo quod, iuxta communem Theologorum sententiam, iudicium particulare cuiuslibet, & iudicium vniuersale, eandem continent sententiam: Sed animæ paruulorum cum peccato originali decedentium in particulari iudicio destinantur ad lymbum: Ergo post vniuersale iudicium in eodem loco manebunt. Tertiò eadem maior suaderi potest ex communi doctrina Theologorum, asserentium quod post vniuersale iudicium omnia elementa suum situm naturalem possidebunt, ita vt ignis supra aerem, aer supra aquam, & hæc supra terram, terraque aquis omnino cooperta sit. Cùm enim (inquiunt) aqua initio mundi totam ambiret terram, vt natura eius postulare videbatur, ac deinde iussu Dei in locum vnum congregata fuerit, vt superesset locus in terra generationi animalium & plantarum, generatione ista cessante cum motu corporum cœlestium, ratio ipsa natura rerum postulat, vt aqua ad locum pristinum reuertatur, totamque cooperiat superficiem terræ: Ergo infantes post vniuersale iudicium non habitabunt super faciem terræ, vt docet Catharinus (nisi aquis ad instar piscium natare dicantur, quod ridiculum est) sed in lymbo, loco subterraneo & tenebroso, inclusi manebunt.

Obijcies primò contra secundam partem assertionis: Paruulis in extremo iudicio dice-

tur Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est Diabolo & Angelis eius*: Sed nomine ignis æterni, Diabolo & Angelis eius parati, intelligitur æterna pœna sensus: Ergo illam paruuli sustinebunt. Maior probatur, nam verba illa Christi ad omnes referuntur qui in sinistra sunt collocandi, scilicet ad omnes reprobos: Sed paruuli non erunt in dextra, sed in sinistra: Ergo sententia illa Christi, non solùm ad adultos, sed etiam ad paruulos est dirigenda. Vnde Augustinus serm. 14. de verbis Apostoli & lib. de fide & operibus cap. 3. affirmat paruulos sine baptismo decedentes, ituros in ignem æternum. Et Gregorius lib. 8. moral. dicit quod *licet illi ex proprio nihil egerint, tamen illuc ad tormenta perueniunt*. Item Fulgentius de fide ad Petrum cap. 17. *Firmissimè tene, & nullatenus dubites, non solùm homines iam ratione vtentes, verùm etiam paruulos, si sine Sacramento baptismatis de hoc sæculo transeunt, ignis æterni supplicio puniendos, quia etsi peccatum propriæ actionis non habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt.*

Respondeo concessa maiori, negando minorem, nempe quod nomine ignis æterni pœna sensus determinatè intelligatur, nam iuxta phrasim Scripturæ, nomine ignis, quælibet pœna designatur, vt docet Augustinus qu. 9. in Iosue, & patet ex illo Psalmi 65. *Transiuimus per ignem & aquam, & eduxisti nos in refrigerium*. Vnde hoc nomine Christus pœnam damni pro paruulis, & sensus pro adultis significauit. Eodem modo intelligendi &

in-

interpretandi sunt Augustinus & Fulgentius, dum docent pueros sine baptismo decedentes igne torqueri; loquuntur enim metaphoricè, & nomine ignis pœnam damni significant. Ita docent S. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ad 1. & in 2. dist. 33. qu. 2. art. 1. ad 1. D. Bonauentura ibidem art. 1. ad 1. & Glossa in cap. *Nulla* de consecrat. dist. 4. Quod verò hæc interpretatio legitima sit, constat primò, quia intentum Augustini erat contra Pelagianos suadere, paruulos non esse felicitate æterna donandos: At hoc sufficienter conuincitur, nomine ignis accipiendo æternum supplicium, nempe æternam pœnam damni, cum qua æterna felicitas nequit coniungi: Ergo sic accipiendus est. Secundò, quia Fulgentius asserit pertinere ad fidem, quod paruuli in originali decedentes, ignis æterni supplicio puniantur: Nullus autem sine manifesto errore asserere potest, dogma fidei esse quod illi paruuli æternùm cruciabuntur pœna sensus, sed solùm quod sint damnati, & æternùm puniendi pœna damni: Ergo Fulgentius nomine ignis pœnam damni significare voluit. Vnde Glossa supra citata sic ait: *Carentia visionis Dei est pœna ignis, de qua intelligendus est canon firmissimè, desumptus ex Fulgentio*. Tertiò, si D. Augustinus in rigore accipiatur, secum conciliari non poterit, nam alijs locis supra relatis, apertè docet paruulos nullam pœnam sensus sustinere.

Ex his intelliges, quod quando idem Sanctus Doctor serm. 14. de verbis Apostoli ait; *Dominus iudicaturus, duas partes factu-*

vus, dextram & sinistram, sinistris dicturus est, Ite in ignem æternum: dextris, Venite benedicti &c. Nullus relictus est locus medius, vbi ponere queat infantes: Explicandus est, cum S. Thoma supra citato, de loco medium ad sensum Pelagianorum, qui volebant tales paruulos alicubi habituros felicitatem extra regnum cœlorum.

Obijcies secundò, cùm paruuli in hac vita corporales ærumnas & dolores sustineant, si post mortem ab omni pœna sensus sint immunes, sequitur illos esse melioris conditionis post mortem, quam ante mortem: At hoc videtur absurdum: Ergo & illud.

Respondeo negando sequelam maioris, melius enim est omnes sustinère miserias, cum aptitudine ad videndum Deum, quam omni pœna sensus carere, sine huiusmodi aptitudine.

Obijcies tertiò: Veniale peccatum, quod leuius est originali, in altera vita punitur pœna sensus: Ergo multò magis originale eadem pœna punietur. Sed nego consequentiam & paritatem: nam peccatum veniale, quamuis sit leuius originali, est tamen voluntarium voluntate propria, & habet aliquam conuersionem & delectationem inordinatam, secùs autem peccatum originale: Vnde cùm pœna sensus correspondeat propriæ voluntati, & conuersioni ac delectationi inordinatæ, non mirum si illud in altera vita pœna sensus puniatur, istud verò sola pœna damni.

Obijcies quartò contra tertiam partem assertionis: Omnis adultus damnatus tristabitur,

tur, sentietque maximum dolorem & afflictionem interiorem, ob amissam beatitudinem, quia talis amissio seu carentia est maximum ipsorum malum, vtpote eos priuans maximo bono, nempe visione beatifica: Ergo similiter ob eandem rationem amissio seu carentia beatitudinis, tristitiam & afflictionem causabit in paruulis.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam & paritatem: Rationem discriminis assignat D. Thomas in 2. dist. 33. q. 2. art. 2. his verbis: *Quia omnis homo vsum liberi arbitrij habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur, ideò si ab hoc deficiat, maximus erit dolor, quia amittet illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent, quia neque eis debebat ex principijs naturæ, cùm omnem naturalem facultatem excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur, & ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis diuinæ, imò magis gaudebunt de hoc quod participabunt multùm de diuina bonitate, & perfectionibus naturalibus.*

Dices, Etsi beatitudo non fuerit in potestate paruulorum, ratione voluntatis propriæ, fuit tamen illis possibilis voluntate capitis: Sed hoc sufficit vt rationabiliter doleant de illius amissione: Ergo dolorem habebunt de amissa beatitudine. Probatur Minor: Si quis patrimonio priuetur, ob parentis delictum, non minùs dolet quam si propria culpa exhære-

redetur, & tamen tunc patrimonium non fuit in illius potestate, sicut nec culpa parentis: Ergo amissio boni non existentis in subiecti potestate, dolorem rationabilem causat.

Respondeo negando minorem, & ad eius probationem, concesso Antecedente, nego consequentiam & paritatem. Ratio autem discriminis est, quia ad proprium patrimonium quilibet est ordinatus ab intrinseco, habetque naturale ius ad illud; & ideo siue aliena siue propria culpa aliquis exhæredetur, rationabiliter dolet: ad gloriam autem habendam nullum ius præcessit in paruulis, vel si præcessit, dependet omnino ab extrinseco, & ideò ob amissam beatitudinem non possunt tristari rationabiliter; quemadmodum nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non possit volare sicut auis, vel quia non ei debitum.

Obijcies quintò contra vltimam partem assertionis: Paruuli ob peccatum originale nulla priuantur perfectione sibi naturaliter debita, vt constat ex communi Theologorum axiomate, asserente naturalia post peccatum integra remansisse: Sed beatitudo naturalis est perfectio homini debita: Ergo illa paruuli non priuantur ob culpam originalem. Vnde D. Thomas qu. 5. de malo art. 2. ait. *Per peccatum originale priuari hominem iure ad beatitudinem supernaturalem, quod iustitia originalis præstabat, non autem iure ad bona naturalia.*

Confirmatur: Deus in resurrectione generali, non obstante culpa originali, concedet

in-

infantibus in originali deceſſis, plura dona gratuita; vt immortalitatem, impaſſibilitatem, & quantitatem ſeu magnitudinem quam habituri eſſent, ſi ad adultam ætatem perueniſſent: Ergo multò minus denegabit illis beatitudinem naturalem.

Reſpondeo, conceſſa maiori, negando minorem: nam licet naturalis beatitudo ſit entitatiué naturalis, non tamen eſt naturalis poſſeſſiuè ex principijs naturæ humanæ debitis; vnde in ſtatu naturæ puræ homo illam non conſequeretur, niſi ex ſpeciali auxilio Dei conditoris naturæ, vt diximus agendo de ſtatu naturæ puræ, & magis conſtabit ex dicendis in tractatu de gratia. Ex quo patet ad teſtimonium D. Thomæ, nam S. Doctor cùm ait per peccatum originale non priuari hominem *iure ad bona naturalia*, loquitur de bonis naturalibus entitatiuè, & poſſeſſiuè, id eſt quæ ex principijs naturæ humanæ debitis poſſidentur, de quibus etiam intelligendum eſt commune illud Theologorum effatum: *naturalia poſt peccatum integra remanſerunt*.

Ad confirmationem, conceſſo Antecedente, neganda eſt conſequentia & paritas, nam dona illa non ſunt cum peccato originali incompoſſibilia; naturalis autem beatitudo cùm illo ſtare non poteſt, quia, vt ſupra dicebamus, beatitudo naturalis importat conuerſionem in Deum vt authorem naturæ, peccatum verò originale, a Deo nedum vt authore gratiæ, ſed etiam vt conditore naturæ auertit.

Obijcies vltimò: Si paruuli ex hac vita cum peccato originali migrantes, manerent
poſt

post diem iudicij perpetuò inclusi in lymbo, eique alligati, pœnam sensus paterentur per alligationem ad talem locum; sicut Dæmones, & animæ separatæ, in inferno vel purgatorio existentes, torquentur pœna sensus, per alligationem ad ignem corporeum. Sed negatur sequela, & paritas, etsi enim illi paruuli debeant perpetuò includi in lymbo, eique alligari, quia tamen non apprehendunt illum locum, & talem detentionem & alligationem, vt sibi disconuenientem & nociuam, subindeque ex illa non tristantur, nec ei reluctant, nullam pœnam sensus ex ea patiuntur. E contra verò, cùm Dæmones & animæ in inferno vel purgatorio existentes, apprehendant alligationem ad ignem corporeum, vt nociuam, & ipsorum libertati contrariam ac disconuenientem, subindeque ex ea valde tristentur & affligantur, talis alligatio in illis, pœnæ sen sus rationem habet. Solutio est D. Thomæ qu. 26. de verit. art. 1. ad 5.

Ex dictis perfectè intelliges statum paruulorum in peccato originali decedentium. Illi enim nulla pœna positiua puniuntur, sed tantùm pœnis priuatiuis, nimirum carentia gloriæ, & naturalis beatitudinis, absque eo quod ex hoc aliquem mœrorem seu tristitiam concipiant. Erunt post diem iudicij, quoad corpora, integri, nulloque membro carebunt; eiusdemque quantitatis seu magnitudinis, quam habituri essent, si ad adultam peruenissent ætatem; eò quòd Dei opera perfecta sint, & resurrectio corporum sit opus diuinæ virtutis. Quoad animas verò, illæ aliqua obiecta naturalia cognoscent, per species a

Deo

Deo infusas in statu separationis; nam omnem cognitionem ipsis denegare, improbabile censet D. Thomas in 2. dist. 33. qu. 2. art. 2. Dei etiam conditoris naturæ aliquam cognitionem habebunt, non tamen vndequaq; perfectam, quæ ad beatificandum illos beatitudine naturali sufficiat. Demum Deum authorem naturæ diligent dilectione naturali, non quidem amicabili, efficaci, & perfecta (hæc enim stare non potest cum auersione a Deo conditore naturæ, quæ in peccato originali includitur) sed dilectione imperfecta, quæ fertur in Deum prout est essendi naturale principium, vt docet Diuus Thomas loco mox citato, in resp. ad vltimum argumentum.



CAPVT VII.

De peccato habituali personali.

PEccatum habituale aliud est originale, quod per generationem transfunditur, & resultat in nobis ex peccato actuali Adami, quo Dei præceptum in paradiso terrestri violauit, de quo egimus capite præcedenti: aliud personale, quod resultat ex peccato actuali a nobis commisso, & in nobis remanet, donec per contritionem & infusionem gratiæ auferatur, vocaturque a D. Thoma, & alijs antiquis Theologis, *macula peccati*, ad similitudinem maculæ in rebus corporalibus. Nam sicut aliquod corpus maculari dicitur, quando ex con-

contactu & commixtione alterius, natiuum amittit splendorem seu nitorem, vt vestis, cùm inficitur luto vel oleo, ita anima maculam spiritualem contrahit, dum inordinato voluntatis affectu, qui est veluti quidam animæ tactus, creaturæ adhærens, perdit nitorem seu splendorem quem habet ex refulgentia luminis diuinæ sapientiæ, & gratiæ sanctificantis. Vnaquæque enim res, sicut vnione ad nobiliora perficitur, ita permixtione cùm inferioribus deturpatur & vilescit; non enim dicimus argentum esse impurum ex permixtione auri, quo melius & pretiosius euadit, sed ex permixtione plumbi vel stanni, quo inficitur & vitiatur. Vnde D. Thomas, post Augustinum, opusc. 61. rectè ait, *Animam mediam inter Deum & creaturas, conuersione ad Deum illuminari, meliorari, & perfici, & conuersione ad creaturas obtenebrari, deteriorari, & corrumpi*. Difficultas ergo est, in quo consistat hæc macula peccati, quæ a Theologis recentioribus *peccatum habituale* appellatur, non quod semper supponat habitum vitij productum, sed quia permanet & tandiu durat, quandiu non est per veram pœnitentiam retractatum, vt constabit ex infra dicendis.

Dico ergo primò, maculam peccati, seu peccatum habituale personale, non esse habitum inclinantem voluntatem ad bonum commutabile, vt ad vltimum finem. Est contra illos Thomistas qui docent peccatum habituale originale consistere in conuersione habituali ad creaturam, eodem enim modo de peccato habituali personali philosophandum existimant.

Pro-

Probatur primò conclusio ex D. Thoma in 4. dist. 18. qu. 1. art. 2. in *sed contra*, vbi sic discurrit: *Ex peccato non remanet positiuè aliquid in anima, nisi dispositio vel habitus, quæ consequuntur peccatum ex parte actus ex quo aliquid ponit: Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus, quod patet ex hoc quod dispositio & habitus possũt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem; macula autem sine gratia non aufertur: Ergo macula non ponit aliquid positiuè in anima.*

Confirmatur: Per iustificationem tollitur omnino macula peccati, & tamen non tolluntur omnino prauæ dispositiones & habitus vitiosi: Ergo macula peccati non est praua aliqua dispositio vel habitus.

Probatur secundò: Finis vltimus peccatoris est bonum proprium & priuatum ipsius, vt infra ostendemus, cùm agemus de peccato mortali: At circa bonum proprium & priuatum, nullus constituitur habitus, cùm voluntas, vtpote inclinatio totius suppositi, sit circa tale bonum per se ipsam sufficienter disposita, vt in tractatu de virtutibus in communi ostensum est: Ergo macula peccati, seu peccatum habituale, non consistit in habitu inclinante voluntate ad bonum commutabile vt ad vltimum finem.

Probatur tertiò: Habitus non generantur, nec destruuntur, nisi per plures actus repetitos, vt communiter docent Philosophi: Sed macula peccati per vnicum actum peccaminosum causatur in anima, & per vnicum charitatis & contritionis actum deletur: Ergo non est habitus.

Di-

Dico ſecundò, maculam peccati mortalis, ſeu peccatum habituale, quatenus eſt mortale, eſſe priuationem nitoris gratiæ ſanctificantis, cùm reſpectu ad actum peccati præcedentem, a quo cauſatur.

Probatur primò ex D. Thoma hic qu. 86. art. 1. ad 3. vbi ſic ait: *Macula non eſt aliquid poſitiuè in anima, nec ſignificat priuationem ſolam, ſed ſignificat priuationem quandam nitoris animæ in ordine ad ſuam cauſam, quæ eſt peccatum*. Quo nihil clarius & expreſſius in fauorem noſtræ concluſionis dici poteſt.

Probatur ſecundò: Id quod primò & per ſe excluditur per iuſtificationem, eſt macula peccati, ſeu peccatum habituale, cùm iuſtificatio impij ſit remiſſio peccatorum, vt oſtendit D. Thomas infra quæſt. 113. art. 1. Sed quod primò & per ſe excluditur per iuſtificationem, eſt priuatio gratiæ, cùm eius infuſio ſit terminus ad quem iuſtificationis, vt Theologi docent in Tractatu de gratia. Vnde S. Doctor ibidem art. 2. ait quod *non poſſet intelligi remiſſio culpæ, ſi non adeſſet infuſio gratiæ*: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, in priuatione nitoris gratiæ ſanctificantis conſiſtit.

Probatur tertiò: Per illud homo conſtitui debet peccator & iniuſtus habitualiter, cuius oppoſitum conſtituit illum habitualiter ſanctum & iuſtum, cùm denominationes oppoſitæ a formis ſeu rationibus oppoſitis petendæ ſint: Sed gratia ſanctificans immediatè conſtituit hominem ſanctum & iuſtum habitualiter; Ergo eius priuatio immediatè illum deno-

nominat & constituit peccatorem & iniustum habitualiter, & per consequens in tali priuatione ipsum peccatum habituale formaliter & immediatè consistit.

Dixi verò peccatum habituale, *quatenus est mortale*, consistere in priuatione gratiæ sanctificantis, quia si loquamur de peccato habituali secundùm se, & abstrahendo a mortali, consistit in priuatione conformitatis ad legem, seu rectitudinis rationis; talis enim priuatio ex quocumque peccato in anima relinquitur, ex solo autem peccato mortali priuatio gratiæ sanctificantis. Vnde S. Thomas hic art. 1. vtriusque priuationis meminit, dum ait: *Anima hominis duplicem habet nitorem* (quo priuatur per peccatum) *vnum quidem ex refulgentia luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentia diuini luminis, scilicet sapientiæ & gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad bene & decenter agendum.*

Dixi etiam maculam peccati mortalis esse priuationem nitoris gratiæ, *vt dicit respectum ad actum peccat præcedentem, à quo causatur*; quia vt macula illa habeat rationem culpæ & peccati habitualis, debet esse moralis & voluntaria; subindeque connotare actum voluntatis a quo fuit causata. Ex quo facilè intelligitur, quomodo licèt priuatio gratiæ non sit nisi vna in vnoquoque peccatore, sunt tamen in eo maculæ specie diuersæ, secundùm diuersitatem specificam peccatorum ex quibus resultat, vt docet D. Thomas loco citato, *& est simile* (inquit) *de vmbra, quæ est priuatio luminis ex obiecto alicuius corporis, & secun-*

cundum diuersitatem corporum obiectorum diuersificantur vmbræ. Ex quo solutum manet præcipuum aduersæ sententiæ fundamentum, inde petitum, quod cùm priuatio gratiæ vnica sit, & eiusdem speciei in quolibet peccatore, si in illa essentialiter consisteret macula peccati, seu peccatum habituale, illud non esset nisi vnum specie, etiam post multa peccata diuersæ speciei ab illo commissa: quod fundamentum, vt constat ex dictis: ruinosum est. Vnde idem S. Doctor in 2. dist. 32. qu. 1. art. 1. ad 2. *Cùm omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est vna macula, sed diuersa, secundum quod defectus gratiæ ad diuersas causas refertur: vnde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proueniens, est maculæ illius peccati, & sic de alijs.*

Obijcies primò contra primam conclusionem: Homo transacto actu peccati, non solùm manet habitualiter auersus a Deo, sed etiam conuersus habitualiter ad creaturam, seu ad bonum proprium & priuatum, tanquam in vltimum finem: Sed hæc conuersio fieri nequit nisi per habitum positiuum moraliter malum: Ergo in peccatore, transacto actu peccati, remanet habitus aliquis moraliter malus, inclinans eius voluntatem ad bonum proprium & priuatum, tanquam in vltimum finem, in quo peccatum habituale consistit.

Confirmatur: Peccatum actuale consistit in positiua tendentia ad obiectum dissonum regulis morum, seu in actuali conuersione ad bonum commutabile vt ad vltimum finem,

vt capite sequenti ostendemus: Ergo peccatum habituale ex actuali relictum & causatum, in simili tendentia seu conuersione habituali debet consistere.

Ad obiectionem concessa maiori, nego minorem: cùm enim ad rationem communem boni proprij & priuati, voluntas per seipsam sit sufficienter determinata & inclinata, sicut quælibet alia potentia ad rationem communem sui obiecti, non indiget habitu eam determinante & inclinante ad tale bonum, neque est capax illius, ipsa quippe inclinatio essentialis præstat eminentiùs quidquid præstare posset habitus.

Ad confirmationem, concesso Antecedente, nego consequentiam, & paritatem: Ideò enim peccatum actuale in tendentia ad obiectum dissonum regulis morum consistit, quia primum quod in illo intelligitur, est positiua tendentia in obiectum prohibitum; priuatio verò gratiæ, aut rectitudinis actus debitæ, consequenter tantum & secundariò ad illud se habet: primum autem quod intelligitur in peccatore remanens, transacto actu peccati, non est habitualis tendentia in obiectum prohibitum, seu conuersio habitualis ad bonum commutabile, sed priuatio gratiæ & charitatis, ex qua oritur tota peruersitas quæ in habituali conuersione ad bonum proprium & priuatum reperitur.

Obijcies secundò contra secundam conclusionem: Si quis in puris naturalibus seu in statu naturæ puræ positus, grauiter peccaret; ex tali peccato maculam contraheret: At non haberet priuationem gratiæ, sed solam eius ne-

negationem, cùm in tali ſtatu natura humana ad ordinem gratiæ non eſſet eleuata: Ergo macula peccati, ſeu peccatum habituale, non conſiſtit formaliter in gratiæ priuatione.

Reſpondeo peccatum habituale in ſtatu naturæ puræ fore alterius rationis quam modò eſt, ac proinde habiturum aliud conſtitutiuum, nempe priuationem ſubiectionis ſeu conuerſionis in Deum vt vltimum finem naturalem.

Hanc reſponſionem improbat Author Theologiæ mentis & cordis tomo 4. pagina 846. vbi ait id nequaquam dici poſſe: Tum quia eſſentia peccati mortalis, quà mortalis, eſt læſio diuinæ gratiæ, amicitiæ, & charitatis: Ergo macula ex illo peccato conſurgens, eſt priuatio illius gratiæ, amicitiæ, & charitatis. Tum etiam, quia in ſtatu naturæ puræ, per peccatum mortale homo eam maculam contraheret, quæ in ſola poſſet iuſtificatione abſtergi, cùm iuſtificatio ſit remiſſio peccatorum: non poſſet verò tunc iuſtificari, niſi per gratiæ infuſionem, quia non eſt aſſignabilis alia iuſtificationis forma: Ergo &c.

Verùm hæc friuola ſunt, & multo ſudore non indigent vt ſoluantur. Ad primum enim reſpondetur, quod licèt in ſtatu naturæ eleüatæ ad ordinem ſupernaturalem, per gratiam & charitatem, peccatum mortale, quà tale, ſit læſio diuinæ gratiæ & charitatis, atque amicitiæ Dei ſupernaturalis, ſecùs tamen in ſtatu naturæ puræ, cum in eo, nec eſſet gratia, nec charitas, nec amicitia Dei ſupernatu-

turalis, ſed ſolùm amor Dei vt authoris naturæ, & conuerſio in illum vt finem naturalem; vnde in illo ſtatu peccatum mortale, quà tale, ſolùm talem dilectionem & conuerſionem excluderet.

Ad ſecundum nego quod in ſtatu naturæ puræ, remiſſio peccati, & iuſtificatio hominis, non poſſet fieri ſine infuſione gratiæ habitualis cùm enim peccatum habituale hominis, in ſtatu naturæ puræ conſtituti, & ad finem ſupernaturalem non eleuati, non eſſet priuatio gratiæ aut rectitudinis ſupernaturalis, ſed tantùm conuerſionis in Deum vt finem naturalem, per huiuſmodi conuerſionem poſſet tolli, cùm priuatio tollatur per formam ipſi directè oppoſitam, ſubindeq; poſſet tunc peccator iuſtificari per actum dilectionis efficacis Dei vt authoris naturæ, adiuncto fauore Dei extrinſeco, condonantis rationem offenſæ. Alioquin, ſi in ſtatu naturæ puræ, ad remiſſionem & expulſionem peccati, neceſſaria eſſet infuſio gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, ſequeretur impoſſibilem eſſe remiſſionem peccatorum, manente homine in illo ſtatu; cùm per infuſionem gratiæ habitualis, vel alterius doni ſupernaturalis, educeretur homo a ſtatu naturæ puræ, & conſtitueretur in ſtatu gratiæ. Vnde ſi vera eſſet huius Authoris ſententia, homo manens in ſtatu naturæ puræ, neceſſariò eſſet miſer, quippe qui ſemel lapſus in peccatum, nullum haberet remedium, quo poſſet iuſtificari, & beatitudinem naturalem, ad quam eſſet ordinatus, conſequi. Ex quo vlteriùs ſequeretur, ſtatum naturæ puræ eſſe impoſſibilem, & di-

diuinæ prouidentiæ repugnantem, cùm diuinæ prouidentiæ suauitati repugnet, hominem in aliquo statu condere, in quò necessariò sit miser, & suum vltimum finem ac beatitudinem naturalẽ consequi nõ valeat. Quare idem Author ac ratione ductus, tomo 5. pag. 23. negat statum naturæ puræ esse possibilem. Cur ergo hic in vanum laborat in assignanda ratione formali, per quam peccatum habituale in statu illo constitueretur, & forma per quam homo lapsus in peccatum mortale iustificaretur? Debebat conformiter ad sua principia respondere ad argumentum propositum, maiorem esse de subiecto non supponente, cùm status naturæ puræ impossibilis sit.

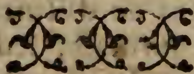
Ex dictis confutata manet sententia Scoti & Nominalium, asserentium maculam peccati, seu peccatum habituale, consistere in reatu seu condignitate pœnæ, ex actu peccati consecuta. Etenim non ideò aliquis est peccato sordidus & maculatus, quia dignus est pœna, sed idcirco pœna dignus est, quia peccati macula inficitur.

Exclusa etiam manet ex dictis opinio Vasquez, existimantis peccatum habituale, seu maculam, esse duntaxat denominationem extrinsecam, a præterito actu peccati, donec per pœnitentiam retractetur, perseuerante, petitam. Macula enim est quid intrinsecum, sicut nitor gratiæ quo priuat; vnde sicut esse sanctum & mundum oritur a forma aliqua intrinseca & permanente, nempe gratia habituali animæ inhærente, vt de fide certum est; ita esse maculatum, immundum, & peccatorem, non est sola denominatio extrinseca pe-

ti-

tita ab actu peccati, sed priuatio intrinsecè suo modo afficiens animam, sicut tenebræ afficiunt aerem, & mors corpus. Addo quod eadem est ratio de peccato habituali personali, ac de originali: ostendimus autem capite præcedenti contra Pighium, & Catharinum, peccatum habituale originale esse aliquid nobis intrinsecum, & distinctum a peccato actuali Adami, atque ab eo deriuatum: Ergo similiter peccatum habituale personale erit aliquid nobis intrinsecum, distinctum a peccato actuali præterito, & non sola denominatio extrinseca ab illo petita.

Ex dictis etiam facilè colligi potest, in quo consistat macula peccati venialis: consistit enim in priuatione feruoris charitatis ex peccatis venialibus causatas quæ non tollit formam ex qua oritur animæ decor & pulchritudo, nimirum gratiam & charitatem, sed eam obnubilat, & quasi regit, vt minùs reluceat & splendescat in actibus; habetque se ad animam existentem in gratia, sicut ad faciem venustam puluis, qua nonnihil sordescit, nec tamen eius pulchritudo destruitur. Quo sensu dixit S. Leo Papa serm. 4. quadragesimæ: *Dum per varias actiones vitæ huius sollicitudo distenditur, necesse est de mundano puluere etiam religiosa corda sordescere.*



CAPVT VIII.

De peccato commissionis.

COnsiderato peccato habituali, tam originali, quam personali, consequens est vt de peccatis actualibus differamus, & primò quidem de peccato commissionis, secùndò de pecato omissionis, tertiò de peccato mortali, vltimò de veniali.

§. I.

Peccatum commissionis, in ratione mali moralis, non constituitur per priuationem, sed per aliquid positiuum.

PRobatur primò ex tribus principijs doctrinæ D. Thomæ, ex quibus huius assertionis veritas manifesta relinquitur. Primum habetur hic quæst. 72. art. 1. vbi docet peccata distingui specificè, non ex priuatione, sed ex ordine positiuo ad obiectum dissonum legi & rationi: vnde cùm idem sit constitutiuum & distinctiuum rei, manifestum est, juxta doctrinam D. Thomæ, rationem constitutiuam peccati non esse priuationem, sed ordinem positiuum ad obiectum dissonum legi & rationi. Nec valet, si dicas, D. Thomam ibi non loqui de distinctione specifica peccatorum pro formali, sed duntaxat pro materiali malitiæ. Etenim S. Doctor quæstione citata tractat de specificatione & distinctione peccatorum, vt sunt formaliter pec-

ca-

cata, & in genere moris, nam de actibus humanis in esse physico consideratis egit supra a quæstione 8. vsque ad 18. quæ est de bonitate & malitia morali actuum humanorum: Ergo non rectè exponitur de specificatione & distinctione peccatorum in esse physico, & pro materiali malitiæ. Vnde ibidem art. 6. sic ait: *Dicendum quod in peccatis inuenitur duplex differentia, vna materialis, alia formalis. Materialis quidem attenditur secundùm naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundùm ordinem ad vnum finem proprium, quod est obiectum proprium.* Quid clarius vt constet D. Thomam loqui omnino formaliter de peccato, & de eius specificatione & distinctione, cum asserit eam desumi ex ordine ad obiectum? Et certè valde diminutus fuisset, si explicando principia ex quibus sumitur distinctio specifica peccatorum, ageret solùm de distinctione illorum pro materiali, & non pro formali.

Secundum principium doctrinæ D. Thomæ est, hoc inter malum simpliciter, & malum morale reperiri discrimen, quod primum per priuationem, secundum per positiuum constituitur. Ita docet 1. p. qu. 48. art. 1. ad 2. tertio contra Gen. cap. 9. de malo qu. 1. art. 1. ad 4. & hic q. 72. art. 9. ad 1. vbi sic ait, *Malum in quantum huiusmodi priuatio est, & ideo diuersificatur specie secundùm ea quæ priuantur. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte priuationis vel auersionis, sed ex conuersione ad obiectum.* Nec dici potest D. Thomam locis illis loqui de malo pro materiali in quo fundatur, nam iuxta hanc interpretatio-

nem non poteſt ſubſiſtere diſcrimen illud quod ſtatuit inter malum ſimpliciter & malum morale; cùm enim malum ſimpliciter in bono fundetur, & neceſſariò ſupponat entitatem aliquam a qua ſuſtentetur, aliquid poſitiuum pro materiali importat.

Tertium principium doctrinæ D. Thomæ habetur locis citatis, vbi docet malum prout in moralibus contrariè opponi bono: At ſi peccatum & malitia moralis formaliter eſſet pura priuatio, bonum & malum morale, priuatiuè & non contrariè opponerentur, cùm forma & priuatio non gaudeant oppoſitione contraria, ſed priuatiua: Ergo iuxta principia doctrinæ D. Thomæ, malitia moralis peccati non eſt pura priuatio.

Nec reſponderi poteſt, D. Thomam loqui de malo morali, non pro formali, ſed pro materiali malitiæ, qua ratione aliquid poſitiuum eſt, & contrariè bono morali oppoſitum: Nam loco citato ex qu. 1. de malo ſic ait: *Actus voluntatis, inquantum fertur in malum, contrariatur propric bono, & hæc contrarietas ex actibus in habitum tranſit, inquantum actus & habitus aſſimilantur*. At voluntatis actus, inquantum fertur in malum, non dicit materiale, ſed formale malitiæ. Item habitus vitioſus, inquantum talis formaliter, contrariè opponitur virtuti, vt docet idem S. Doctor hic qu. 73. art. 1. Ergo loquitur de contrarietate inter bonum & malum morale, prout ſunt talia formaliter.

Probatur ſecundò aſſertio ratione fundamentali: Ante priuationem rectitudinis intelligitur in peccato commiſſionis tendentia

po-

positiua ad obiectum dissonum legi & rationi: Attendentia ista, pro priori ad priuationem, est mala moraliter: Ergo pro priori ad priuationem peccatum commissionis intelligitur constitutum in ratione mali moralis, subindeque non per priuationem, sed per aliquid positiuum, in ratione talis constituitur. Maior est certa, ideò enim in actu peccaminoso intelligitur priuatio rectitudinis, quia talis actus tendit in obiectum malum & difforme regulis morum: Ergo priùs in eo concipitur tendentia positiua ad obiectum dissonum legi & rationi, quam priuatio rectitudinis. Maior verò probatur primò: Omnis tendentia specificatur a suo termino, sumitque suam rationem specificam ab eo in quod tendit, atque adeo tendentia in obiectum dissonum legi & rationi, non potest non accipere ab illo speciem disconuenientiæ & dissonantiæ eidem rationi & legi: Sed hæc est moralis malitia: Ergo tendentia positiua ad obiectum dissonum legi & rationi, pro priori ad priuationem rectitudinis ex ea dimanantem, intelligitur mala moraliter. Secundò probatur eadem minor: Tendentia illa, prout antecedit priuationem quam causat, est formaliter in genere moris, cùm oriatur a voluntate liberè & cum subiectione ad regulas morum operante, subindeque vt ab agente morali, respiciatque obiectum a lege prohibitum, atque adeò vt stans sub regulis morum: Ergo sub aliqua moralitatis specie continetur; Sed non est in specie boni moralis, vt per se notum est: Ergo est mala moraliter.

Dices, tendentiam istam, prout antecedit

priuationem rectitudinis, non esse malam formaliter, sed tantùm materialiter seu fundamentaliter, quia non terminatur ad obiectum reduplicatiuè vt malum, sed solùm vt malum materialiter & specificatiuè; illud enim respicit vt bonum quoddam vtile, aut delectabile, aliàs prohibitum, non autem formaliter vt dissonum legi & rationi, cum nemo respiciens ad malum qua malum operetur.

Sed contra: Actus voluntatis terminatus ad fundamentum priuationis, quæ iuxta Aduersarios malitiam moralem formaliter constituit, non terminatur ad illud reduplicatiuè vt fundamentum est obiectiuè malum; sicut enim nemo intendens ad malum sub ratione mali operatur, ita nemo intendens fundamentum malitiæ, prout est fundamentum illius; & tamen tendentia voluntatis ad fundamentum, accipit ab illo esse fundamentum malitiæ formalis, pro priori ad priuationem in ipso fundatam: Ergo pari ratione, quamuis non terminetur ad obiectum reduplicatiuè vt malum obiectiuè, seu vt dissonum legi & rationi, habebit tamen ab illo esse mala moraliter malitia formali, pro priori ad priuationem, ad prædictam tendentiam secutam; quia scilicet, quamuis voluntas directè & formaliter dissonantiam seu malitiam obiectiuam quæ reperitur in obiecto non attingat, eam tamen indirectè & interpretatiuè attingere & velle censetur, eo ipso quod attingit & vult illius causam & fundamentum, a quo inseparabilis est.

Confirmatur: Tendentia habitus vitiosi ad obie-

obiectum legi dissonum, est mala moraliter, & tamen non terminatur ad obiectum reduplicatiuè vt malum, & regulis morum difforme: Ergo pariter tendentia actus vitiosi & mali ad obiectum dissonum legi & rationi, erit mala moraliter, etsi non attingat formaliter & directè dissonantiam seu malitiam obiectiuam, nec ab illa moueatur, sed a ratione boni vtilis & delectabitis, quæ reperitur in obiecto regulis morum difformi.

Ex his intelliges rationem formalem constitutiuam peccati commissionis, non conflari ex positiuo & priuatione, vt aliqui existimant, sed illam adæquatè in positiuo consistere, nimirum in prædicta tendentia actus humani ad obiectum vt legi & rationi dissonum, quia illa, vt natura & ratione antecedens priuationem, est dissona & difformis regulis morum, vt iam ostendimus.

§. II.

Soluuntur obiectiones.

Obijciunt inprimis Aduersarij plura Sanctorum Patrum testimonia, quibus asserunt peccatum nihil aliud esse quam boni priuationem; ait enim Augustinus in Enchir. cap. 11. *Quid aliud est quod malum dicitur, nisi boni priuatio?* Et cap. 24. *Peccatum* (inquit) *est primum creaturæ rationalis malum, id est prima priuatio boni*. Damascenus lib. 2. fidei cap. 4. *Neque aliud est malum, quam boni priuatio*. Eadem verba habet Fulgentius de fide ad Petrum cap. 21. & Basilius hom. 9.

Respondeo SS. Patres illis locis, vel loqui de malo simpliciter & absolutè, quod in pura priuatione consistit. Aut si loquantur de malo morali, quale est peccatum, explicari posse vel de peccato habituali, quod in sola priuatione gratiæ sanctificantis consistit, vt capite præcedenti ostendimus; vel de peccato actuali, quod est priuatio, non formaliter & in se, sed causaliter & consecutiuè, quia ad tendentiam positiuam actus ad obiectum dissonum legi & rationi, consequitur priuatio rectitudinis debitæ, & si peccatum sit mortale, priuatio gratiæ. Vsi verò sunt SS. Patres nomine priuationis, ad explicandam essentiam peccati, quia priuatio in ratione mali notior est nobis quam entitas moralis. Porro Augustinum agnouisse in peccato malitiam positiuam, constat ex lib. de perfectione iustitiæ in principio, vbi sic ait: *Quærat ergo quod eidem vitio nomen imponat, vtrum rem velit dicere, an actum an rei potiùs qualitatem, qua deformis actus consistit.* Vbi, vt clarè constat, deformitatem actus in positiua qualitate constituit. Constat etiam ex hac definitione peccati tradita ab Augustino per contrarietatem ad legem *peccatum est factum, vel dictum, vel concupitum contra æternam legem*: contrarietas enim fit per aliquid positiuum, non per nudam priuationem, quæ priuatiuè solùm & non contrariè opponitur formæ quam a subiecto excludit.

Obijciunt secundò, SS. Patres asserere peccatum esse nihil: Ita Origenes tr. 2. in Ioan. Augustinus tract. 2. in eundem, explicans illa verba: *Et sine ipso factum est nihil*, quæ in-

intelligit de peccato, & subdit: *Peccatum nihil est, & nihil fiunt homines cùm peccant*. Vnde idem S. Doctor ibidem, & alij SS. Patres, vt se expediant a graui illa difficultate, quomodo Deus, cùm sit vniuersalis causa omnium, non sit author & causa peccati? non aliter respondent, quam dicendo, peccatum nihil esse, subindeque a Deo non causari, licet sit causa vniuersalis totius entis.

Respondeo primò quod quando Augustinus & alij SS. Patres dicunt peccatum esse nihil solùm intendunt illud non esse aliquid substantiale, seu naturam substantialem; quia agunt contra Manichæos asserentes esse aliquas naturas malas, a bono Deo nullatenus factas. Id apertè colligitur ex ipso Augustino de natura & gratia cap. 64. vbi Pelagio alleganti, *Ioannes Constantinopolitanus Episcopus dicit peccatum non esse substantiam, sed actum malignum*. Respondet Augustinus, *quis hoc negat?* Ex quibus patet Chrysostomum & Augustinum, solùm negare peccatum commissionis esse substantiam, non verò negare, sed asserere, esse actum positiuum. Idem constat ex libro de perfect. iustitiæ ratiocin. 4. vbi sic ait: *Iterum quærendum est, quid est peccatum, actus, an res? respondemus, peccatum quidem actum dici & esse, non rem*. Vbi dum rem opponit actui, pro re intelligit naturam subsistentem.

Respondeo secundò, peccatum ab Augustino & alijs SS. Patribus appellari nihil, quia nihil est ad terminandam rectam electionem moralem; quoad hoc enim positiuum illud in quo essentiam peccati commissionis posuimus.

mus, nihil eſt, quia rectam electionem moralem terminare non poteſt. Et hoc intento Patrum ſufficiebat, nempe vt explicarent quomodo illud cauſalitatem Dei non terminaret. Quod enim terminare nequit rectam electionem moralem, Dei cauſalitatem terminare non poteſt. Dici etiam poteſt, peccatum vocari nihil a SS. Patribus, & peccatores dici redigi in nihilum, quando peccant; quia per peccatum mortale expellitur gratia, quæ eſt veluti eſſe ſubſtantiale ordinis ſupernaturalis, cùm in tali ordine teneat locum ſubſtantiæ, & ſe habeat ſicut ſubſtantia in ordine naturali: in quo ſenſu dicebat Propheta, *Ecce ad nihilum redactus ſum, & neſciui*, & Apoſtolus: *Si charitatem non habuero, nihil ſum*.

Obijciunt tertiò Aduerſarij plura D. Thomæ teſtimonia, quibus paſſim docet malum conſiſtere in carentia, priuatione, ſeu abſentia boni. Verùm hæc intelligi & explicari debent, ſicut teſtimonia SS. Patrum ſupra adducta, nempe vel de malo ſimpliciter, ſeu de peccato vt eſt in hoc genere mali; vel de carentia & priuatione cauſaliter & fundamentaliter, malum enim morale conſiſtit in forma poſitiua, quæ fundamentum eſt & cauſa priuationis. Cùm verò ait hic quæſt. 85. art. 4. quod ordinatio actus eſt quoddam bonum, & ſubdit: *Et huius priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*, non loquitur de peccato commiſſionis, de quo ſolùm agimus in præſenti, ſed omiſſionis, quod eſſentialiter conſiſtit in carentia ſeu priuatione actus debiti & ordinati, vt rectè obſeruarunt Salmanticenſes, & con-

ſtat

ſtat ex verbis antecedentibus, quæ ſic ſe habent: *Eſt etiam quoddam bonum quod eſt ipſe actus ordinatus, quod etiam habet ſuum modum, ſpeciem, & ordinem; & huius* (ſcilicet actus) *priuatio eſt eſſentialiter ipſum peccatum*. Item cùm aſſerit ſupra quæſt. 18. art. 1. actum eſſe malum, *inquantum aliquid ei deficit de plenitudine eſſendi*. Et cùm hic quæſt. 71. art. 6. ait quod *actus humanus habet quod ſit malus ex eo quod caret debita commenſuratione*. Dicendum eſt, ipſum non loqui in ſenſu formali, ſed illatiuo ſolùm, ita vt velit, infallibiliter verificari actum eſſe malum, ſi habeat carentiam alicuius debiti, aut debitæ commenſurationis; quod veriſſimum eſt, etſi carentia illa non ſit ratio formalis conſtitutiua peccati. Demum cùm idem S. Doctor 2. 2. quæſt. 118. art. 5. & quæſt. 162. art. 6. & 3. p. quæſt. 86. art. 4. ad 1. docet auerſionem, aut priuationem, & corruptionem boni, habere ſe formaliter in peccato, conuerſionem verò ad bonum commutabile materialiter; non intendit quod priuatio ſit ratio primaria & conſtitutiua peccati, ſed quod ſit ratio vltima & completiua, quæ proinde veluti formalizat conuerſionem, & alias rationes in eo repertas, propter quod poteſt dici formalis. Sicut in hac parte ſupra quæſt. 18. art. 6. ſpeciem bonitatis vel malitiæ quam actus habet ex obiecto, quæ eſt ei eſſentialis, appellat *materialem*; eam verò quam habet ex fine operantis, quæ abſolutè accidentalis eſt, dicit eſſe *formalem*. Et quæſt. 13. art. 1. ait quod *ſi aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus ille materia-*

ria-

rialiter est fortitudinis, formaliter charitatis; & tamen in isto actu bonitas specifica & essentialis est bonitas fortitudinis, bonitas verò charitatis absolutè est accidentalis. Quidni ergo pariter, quamuis sola malitia positiua, quæ in peccato commissionis reperitur, sit essentialis & constitutiua peccati; priuatiua verò absolutè sit extra essentiam, poterit hæc dici formalis respectu illius?

Obijcies quartò: Peccatum continetur sub ratione mali simpliciter, vnde summum & maximum omnium malorum a SS. Patribus appellatur: Sed malum simpliciter est priuatio & non ens, vt docet D. Thomas 1. p. quæst. 48. art. 1. Ergo peccatum non est aliquid positiuum, sed mera priuatio bonitatis & rectitudinis.

Respondeo in peccato duo reperiri, nempe rationem formalem per quam constituitur, & priuationem rectitudinis, quæ se habet quasi proprietas consequens ad illam: ratione primi non continetur sub ratione mali simpliciter & absolutè, sed tantùm sub ratione mali respectiuè & secundùm quid; non enim est malum simpliciter, sed huic naturæ, scilicet rationali, cui est disconueniens; sicut calor non est absolutè in se malus, sed tantùm respectu aquæ, quam naturali frigiditate priuat: ratione verò secundi sub malo simpliciter & absolutè continetur: quia priuatio, cùm sit non ens, seu carentia entis, nullam rationem boni implicare & inuoluere potest.

Dices: Id quod taliter est malum & disconueniens homini, quod nulli alteri est conueniens & bonum, est omnibus modis malum,

lum, & per consequens est malum simpliciter: Sed peccatum in ratione peccati est malum rationali naturæ, & nulli alteri naturæ, est conueniens & bonum: Ergo in ratione peccati est malum simpliciter.

Respondeo primò negando maiorem, tristitia enim & error speculatiuus, taliter sunt disconuenientia homini, quod nulli alteri naturæ conueniunt; non enim Deo, cui omnino repugnant, nec naturæ irrationali, ad quam nullam habitudinem dicunt; quia tamen in seipsis bonitate transcendentali gaudent, id est, quia nihil illis deest ex requisitis ad sui integritatem, non sunt mala simpliciter. Sic in præsenti, quamuis peccatum in ratione peccati, nulli alteri naturæ conueniens sit & bonum, quia tamen in seipso integrum est, non est malum simpliciter, seu absolutè, sed solùm respectiuè ad naturam rationalem.

Secundò dici potest, quod vt peccatum in ratione peccati esset malum simpliciter, taliter deberet esse disconueniens homini, quod nec explicaret nec implicaret conuenientiam ad aliam naturam, nec ad ipsum hominem, sub aliqua consideratione: peccatum autem, etsi sub explicita ratione deformitatis, nullam conuenientiam dicat, sub implicita tamen ratione entitatis & actualitatis, sub qua a Deo causatur, conueniens est naturæ rationali, non quidem conuenientia morali, sed physica, aut metaphysica, quatenus est vltima eius actualitas, non explicans sub illo conceptu rationem deordinationis vel deformitatis, & idcirco non est malum simpliciter,

ter, sed malum respectiuè.

Obijcies quintò, si peccatum commissionis consistat in positiuo, causabitur a Deo, cùm nullum ens reale & positiuum possit subterfugere diuinam causalitatem: Sed hoc repugnat diuinæ sanctitati: Ergo &c.

Respondeo primo, hoc argumentum soluendum esse ab Aduersarijs, nam fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, aliquid positiuum est: Ergo si necesse sit quod Deus causet omne positiuum in peccato commissionis repertum, oportebit quòd causet fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, subindeque ipsam priuationem rectitudinis; cùm illa per se primò & directè causari non possit, sed per accidens & secundariò resultet ad positionem fundamenti. Consequentia manifesta est, Antecedens verò sic ostenditur. Fundamentum priuationis non consistit in mera negatione, quia priuatio supra meram negationem fundari non potest; nec in alia priuatione, aliàs istius priuationis alia priuatio pro fundamento assignari deberet, & sic daretur processus in infinitum: Ergo fundamentum priuationis rectitudinis, reduplicatiuè vt tale, aliquid positiuum est.

Respondeò secundò, distinguendo maiorem: peccatum causabitur a Deo, sub ratione positiuæ entitatis, concedo. Sub ratione deformitatis, nego. Hoc autem non repugnat diuinæ sanctitati, quia ex hoc non sequitur Deum esse causam peccati, vt peccatum est, sed solùm quatenus est ens actus. Vnde D. Thomas hic quæst. 79. artic. 2. sic ait:

Pec-

Peccatum nominat ens & actionem, cum quodam defectu: defectus autem ille est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, inquantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Vnde defectus iste non reducitur in Deum tanquam in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curuam sicut in causam, non tamen in virtutem motiuam, à qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione; & secundum hoc Deus est causa actus peccati, non est tamen causa peccati, quia non est causa huius quod actus sit cum defectu.

Dices, diuina causalitas, vtpote ad ens terminata, non per nostram considerationem, sed vt est à parte rei, non potest ad vnam formalitatem terminari, & præscindere ab alijs cum ea identificatis: Sed positiua deformitas est realiter, imò & transcendentaliter, cum entitate identificata: Ergo diuina causalitas terminata ad entitatem, non potest à deformitate positiua præscindere.

Confirmatur: Multò magis præcisiuus est intellectus humanus, quam causalitas diuina: Sed intellectus humanus non potest per intellectionem entitatem peccati præscindere ab eius deformitate, cùm in illa intimè, & transcendentaliter imbibatur: Ergo a fortiori id præstare nequit diuina causalitas.

Ad instantiam respondeo maiorem esse veram, quando formalitas cum entitate identificata, continetur sub obiecto causalitatis & efficientiæ diuinæ, secùs verò quando sub illo non continetur: deformitas autem peccati non continetur intra obiectum causalitatis

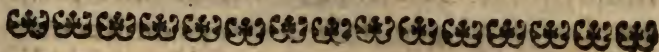
Dei

Dei, sicút eius entitas; quia obiectum adæquatum diuinæ omnipotentiæ est id solùm quod est reducibile in Deum tanquam in vltimum finem; deformitas verò peccati, cùm auertat a Deo vt fine vltimo, non est in ipsum vt vltimum finem referibilis; subindéque potest Deus sua causalitate entitatem peccati attingere, præscindendo ab eius deformitate, quamuis ista realiter, imò & transcendentaliter, cum entitate identificetur. Sicut anima mouendo applicando tibiam curuam ad gressum, ita causat motum illum, quatenus est physicus & vitalis, vt tamen illum non efficiat, quatenus est obliquus & defectuosus; quia nimirum obliquitas illa, quamuis cum vitalitate identificata, vel saltem cum illa intimè & inseparabiliter connexa, non continetur intra obiectum adæquatum potentiæ loco motiuæ, sed in tibiam curuam & deficientem reducitur. Quo exemplo vtitur D. Thomas loco supra relato.

Ex hoc patet responsio ad confirmationem: ideò enim intellectus noster concipiens entitatem, non potest a deformitate præscindere, quia non solùm entitas, sed etiam deformitas, continentur sub obiecto intellectus nostri. Sicut etiam ob eandem rationem intellectus Dei non potest entitatem intelligere, & a deformitate præscindere, bene tamen Dei voluntas potest entitatem amare, non amata deformitate entitatem includente, quia in ordine ad intellectum continetur intra sphœram diuinæ intelligibilitatis, non autem continetur intra sphœram amabilitatis Dei. Quidni ergo poterit similiter diuina omnipotentia suo

con-

concursu & causalitate attingere entitatem peccati, non attingendo eius deformitatem, cùm similiter entitas contineatur intra sphœram diuinæ causalitatis, non verò deformitas. Sed de hoc fusius in Tractatu de voluntate Dei cap. 4. §. 5. explicando concordiam sanctitatis Dei cum decreto prædeterminante, & physica prædeterminatione ad materiale peccati.



CAPVT IX.

De peccato omissionis.

EXplicato peccato commissionis, & ratione formali per quam constituitur, consequens est, vt agamus de peccato omissionis, & aliquas difficultates quæ circa illud occurrunt, & inter Theologos agitari solent, breuiter hic resoluamus, & explicemus.

§. I.

Non potest dari omissio culpabilis, sine actu præcedente, aut concomitante, qui sit causa vel occasio omittendi.

ITa videtur docere D. Thomas hic qu. 71. art. 5. vbi sic ait: *Si in peccato omissionis consideretur id quod per se pertinet ad rationem peccati, sic aliquando est omissio absque omni actu tam exteriori quam interiori. Si vero in peccato omissionis intelligantur etiam causæ*

vel occasiones omittendi, sic non est omissio absque aliquo actu. Quibus verbis clarè docet, quod licet omissio culpabilis secundùm suam propriam & essentialem rationem non exigat actum, quia essentialiter consistit in carentia actus præcepti, seu in priuatione illius; vt tamen in indiuiduo consideratur, & prout hic & nunc exercetur, requirit actum, qui sit causa vel occasio illius. Vnde quando articulum illum his verbis concludit: *Verius dici potest quod aliquod peccatum* (nempe omissionis) *possit esse absque omni actu*, solùm excludit actum qui sit de illius essentia, vel qui directè & per se ad illam terminetur, non verò actum qui sit causa vel occasio omittendi, alioquin sibi apertè contradiceret, & in eodem articulo pugnantia scriberet ac doceret.

Nec valet si dicas, D. Thomam ibi loqui de eo quod regulariter & ordinariè contingit, non verò de eo quod absolutè fieri potest. Nam ibi impugnat sententiam aliquorum, qui negabant ad peccatum omissionis semper requiri actum per modum causæ: illi autem non poterant negare, regulariter & de lege ordinaria, talem actum requiri, cùm hoc contra euidentem experientiam pugnet, sed solùm de lege extraordinaria, & in aliquo casu metaphysico. Ergo D. Thomas non solùm de necessitate morali, sed etiam de physica aut metaphysica loquitur. Vnde supra qu. 6. art. 3. ad 3. sic ait: *Eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut & actus voluntatis:* Sed ad omissionem voluntariam & culpabilem, necessarius est actus intellectus, non solùm necessitate morali, sed etiam physica,

aut

aut metaphysica, cùm repugnet sine cognitione aliquid esse voluntarium, vt ex definitione voluntarij constat: Ergo & actus voluntatis.

Non desunt etiam efficaces rationes quibus assertionis nostræ veritas suaderi potest, sed præcipua ac fundamentalis sumitur ex ratione voluntarij, quæ ad omissionem culpabilem necessariò requiritur. Vnde sic arguo: Vt omissio aliqua culpabiils sit & peccaminosa, debet esse voluntaria non solùm in actu primo, sed etiam in actu secundo: At secluso omni actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, non potest esse voluntaria in actu secundo, sed solùm in potentia & actu primo, cùm voluntarium in actu secundo dicat actum, vt ex terminis constat, & aliquam voluntatis causalitatem & influxum actualem requirat: Ergo omissio, secluso quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, culpabilis & peccaminosa esse nequit.

Nec valet communis responsio Aduersariorum, qui dicunt quod vt omissio aliquo sit culpabilis, sufficit quod sit voluntaria in actu secundo moraliter & interpretatiuè, id est iuxta viri prudentis æstimationem & interpretationem, ad quod non requiritur positiuus alicuis voluntatis influxus, sed sufficit quod homo possit, & teneatur aliquid facere, & non faciat. Non valet inquantum hæc responsio, primò quia cùm peccatum essentialiter sit voluntarium, eo modo quo aliquid habet rationem culpæ, debet habere rationem voluntarij: Sed omissio culpabilis, de qua agimus,

non

non tantùm secundùm prudentis æstimationem, vel interpretationem, sed verè & reipsa, independenter ab huius vel illius æstimatione, habet esse peccaminosa, & continet veram & realem malitiam, quamuis priuatiuam, per quam in ratione peccati constituitur: Ergo reipsa, & independenter ab hominum existimatione & interpretatione, subindeque physicè & realiter, & non solùm moraliter & interpretatiuè, debet esse voluntaria. Secundò, id a quo omissio denominatur voluntaria in actu secundo, debet esse aliquid a parte rei in ipso omittente: Sed volitio interpretatiua nihil est in omittente a parte rei, sed in solo intellectu interpretantis: Ergo ab ea omissio culpabilis non potest denominari voluntaria in actu secundo, sed solùm ab actu physico & reali voluntatis, eam antecedente vel concomitante.

Dices, omissionem non denominari voluntariam ab ipsa formali interpretatione quæ est in alieno intellectu, sed a fundamento ad ita interpretandum, quod est in voluntate, quoties adest potentia & debitum operandi, cum negatione operationis.

Sed contra: Ex his tribus quæ referuntur, scilicet potentia, debito, & carentia operationis, tertium, cùm sit ipsa omissio, non potest habere rationem fundamenti ex quo illa denominetur voluntaria, vt de se manifestum est, duo verò priora non sufficiunt ad rationem fundamenti proximi; quia fundamentum debet esse tale, quod non separetur ab omissione, sed infallibiliter eam inferat: potentia autem & debitum separantur ab illa, &

tam

tàm in eo qui omittit quam in eo qui non omittit reperiuntur: Ergo præter illa tria debet dari actus, qui sit causa omittendi, ad hoc vt omissio denominetur voluntaria in actu secundo, subindeque culpabilis.

Secunda ratio præcedenti affinis, potest sic proponi: Non potest dari peccatum sine exercitio libertatis: Sed libertas per puram omissionem actus exerceri nequit: Ergo pura omissio secluso, quocumque actu voluntatis, eam antecedente, vel concomitante, nequit esse peccatum. Maior constat, minor verò sic ostenditur. Exercitium voluntatis, vt liberæ, debet esse vitale: Sed pura negatio nequit esse vitalis: Ergo libertas per puram negationem aut omissionem actus exerceri nequit. Minor certa videtur, nam viuere in actu secundo est se mouere ab intrinseco: Sed voluntas non se mouet per negationem actionis & motus: Ergo negatio actionis non est vita, sed negatio vitæ. Maior verò suadetur primò: Voluntas, vt libera, est potentia vitalis: Ergo exercitium illius vt liberæ, est exercitium vitæ, & consequenter vitale. Secundò, voluntas carens omni actu est veluti mortua, vel saltem dormiens: Ergo pura negatio actus nequit esse vitalis. Tertiò, libertas in actu secundo est modus vitæ actualis, vel species illius: Ergo omne exercitium libertatis in actu secundo, debet esse vitale; non enim potest dari species sine genere, nec modus sine substantia rei cuius est modus. Demum non datur duplex vita in actu secundo, altera in negatione motus, altera in motu consistens: Ergo nec duplex libertas in actu

secundo, altera consistens in actu secundo, altera consistens in negatione seu omissione illius.

Huic rationi respondent Auersarij eodem modo quo præcedenti, nimirum voluntatem actu peccantem peccató omissionis, non viuere in actu secundo, physicè, & formaliter, bene tamen moraliter, & æquiualenter; quia omissio pura actus, quoad hoc quod est peccare, æquiualet actui physico, supposito quod homo possit, teneatur, & non faciat. Verùm, præterquam quod difficile intelligi potest, quomodo voluntas actu peccans peccato omissionis, physicè mortua vel dormiens sit, & tamen sit viuens moraliter formaliter, & physicè æquiualenter: hæc solutio confutata manet ex dictis contra responsionem ad præcedentem rationem; cùm enim omne liberum voluntarium sit, si vt aliqua omissio culpabilis sit, non sufficiat quod sit voluntaria moraliter & interpretatiuè, non sufficiet etiam quod sit libera moraliter, & interpretatiuè, seu æquiualenter.

Obijcies primò: Vt aliqua omissio sit voluntaria, subindeque culpabilis & peccaminosa, sufficit quod aliquis possit, teneatur, & non faciat, vt docet D. Thomas supra qu. 6. art. 3. vnde Iacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*: Ergo omissio, absque omni actu eam antecedente, vel concomitante, potest esse voluntaria & culpabilis. Quare idem S. Doctor hic qu. 71. art. 5. ad 2. ait quod *aliquid dicitur voluntarium, non solùm quia cadit super ipsum actum voluntatis; sed quia in potestate nostra est, vt fiat, vel non fiat.* Re-

Respondeo quod quando D. Thomas, & alij Theologi cum ipso, docent quod vt omissio sit voluntaria, sufficit quod homo possit, teneatur, & non faciat, ly *non facere*, non sumitur purè negatiuè, & prout omnem suspensionem & negationem actus importat, sed priuatiuè & moraliter, secundùm quod talis negatio causatur a voluntate; quare cùm voluntas non possit illam causare, nisi aliquem actum eam antecedentem vel concomitantem habeat, per ly *non facere*, non excluditur, sed subintelligitur actus voluntatis, omissionem concomitans, vel antecedens. Vnde quando Iacobi 4. dicitur: *Scienti bonum, & non facienti, peccatum est illi*, ly *non facienti* intelligi debet de negatione voluntaria & libera in actu secundo, ad quam requiritur exercitium libertatis, vt supra ostendimus. Similiter quando S. Thomas ait, *aliquid dici voluntarium, quia est in potestate nostra vt fiat vel non fiat*: Vel solùm loquitur de voluntario in actu primo, vel intendit aliquid posse dici voluntarium in actu secundo, sine actu directo, & immediatè ad ipsum terminato, quomodo non negamus omissionem posse esse voluntariam & culpabilem, vt constat in eo qui vult studium, ludum, aut venationem, eo tempore quo tenetur interesse missæ sacrificio.

Objicies secundò: Si Deus, instante obligatione alicuius præcepti affirmatiui, v. g. dilectionis Dei, denegaret voluntati concursum suum ad omnem actum positiuum, cum huius præcepti adimpletione incompossibilem, in tali casu posset non diligere Deum, subindeque

peccare peccato omissionis; & tamen tunc nullum actum cum huiusmodi praecepti impletione incompossibilem eliceret, cùm repugnet voluntatem sine concursu Dei operari: Ergò metaphysicè loquendo, & de potentia absoluta, non repugnat dari omissionem culpabilem, absque omni actu physico eam antecedente vel concomitante.

Respondeo, concesso Antecedente, negando consequentiam, licet enim in illo casu voluntas posset non diligere Deum, non posset tamen peccare peccato omissionis; quia cùm exercitium libertatis debeat ab actu positiuo incipere, & in casu posito nullus actus positiuus in voluntate existeret, negatio amoris non esset in actu secundo libera & voluntaria, sed solùm in actu primo, subindeque non esset moralis & imputabilis ad culpam, sed purè naturalis & physica.

§. II.

Aliæ difficultates circa peccatum omissionis breuitèr resoluuntur.

QVæres primò, vtrum omne opus de se incompatibile cum obseruantia praecepti affirmatiui, vitietur ex malitia omissionis?

Respondeo, si talis actus in omissionem influat per modum causæ vel occasionis, ex illa vitiari, & esse peccatum; secùs verò si in illam nullo modo influat, sed ad eam merè per accidens & concomitanter se habeat.

Vtraque pars manifesta est, nam actus qui ter-

terminatur ad aliquid influens in omiſſionem per modum cauſæ vel occaſionis, conſequenter terminatur & influit in ipſam omiſſionem: Ergo ex illa vitiatur. E contra verò actus qui ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habet, nullatenus ad eam terminatur, nec in illam influit, & per conſequens, ex illa vitiari nequit. Vtrumque explicari poteſt hoc exemplo: Si aliquis propter deſiderium & auiditatem ſtudendi omittat miſſam, ſtudium illud eſt malum; quia quamuis de ſe bonum, eſt ratio & cauſa volendi aliquid malum, nimirum miſſæ omiſſionem. Si verò poſtquam homo ob pigritiam, vel laborem itineris, aut conſimilem cauſam, decreuit non intereſſe ſacro, & eo tempore quo vrget præceptum audiendi miſſam, ſtudio vacet, ſtudium illud ex omiſſione miſſæ non vitiatur; quia nullo modo in eam influit, ſed ad eam merè per accidens & concomitanter ſe habet. Vnde hæc regula generalis ſtatui poteſt, ad dignoſcendum quando nam actus qui coniunctus eſt cum omiſſione, ſit cauſa vel occaſio illius, & quando ad illam merè per accidens & concomitanter ſe habeat. Si opera cum obſeruantia præcepti incompoſſibilia, ſupponant in voluntate firmum & efficax decretum ſeu propoſitum non obſeruandi præceptum, tunc merè per accidens & concomitanter ad eius omiſſionem ſe habent; quia cùm ſupponant cauſam ſufficientem omiſſionis, prædictum ſcilicet voluntatis propoſitum, in eam de facto non influunt. Si verò tale propoſitum non ſupponant, in omiſſionem influunt, vt cauſæ vel occaſiones illius.

Aduerte tamen, vt opera illa non censeantur influere in omissionem; requiri quod nulla sit spes mutandi propositum, sed illud moraliter perseueraturum sit; si enim sit spes reuocandi propositum, & verisimile sit quod illud mutabitur, opera cum adimpletione præcepti incompossibilia, censetur influere in eius omissionem. Ex quo intelliges, eum qui propè horam duodecimam, in qua instabat præceptum audiendi sacrum, se somno dedit, post firmum omittendi propositum, non peccare se somno tradendo, quia in tam breui tempore nulla est spes mutandi propositum. E contra verò clericum nauigantem, & post firmum propositum non recitandi horas canonicas in tota nauigatione, proijcientem breuiarium in mare, peccare mortaliter illud proijciendo; quia in tam longa temporis mora qua nauigatio durare debet, posset retractare propositum, & verisimile est quod illud mutaret; pro projectionem verò breuiarij necessitatur ad omissionem præcepti, quamuis mutet propositum, & per consequens huiusmodi proiectio est causa omissionis.

Quæres secundò, an actus qui est causa omissionis duplicem habeat malitiam specie diuersam, vnam ex omissione quam causat, & alteram oppositam illi virtuti a qua procederet, si malam omissionem non causaret: v. g. vtrum studium causans omissionem sacri, sit non solùm contra religionem, qua præcipitur auditio missæ, sed etiam contra virtutem studiositatis, quæ inordinatum studendi amorem regulare & moderari debet?

Respondeo illum vnam tantùm specie mali-

litiam moralem habere, sumptam ex omissione quam causat. Qui enim omittit sacrum propter studium, non magis peccat, quam peccaret, si manendo otiosus absque tali actu ipsum omitteret, vt videtur per se notum: At si omitteret sacrum absque tali actu, per solam otiositatem, committeret vnicum peccatum, scilicet contra virtutem religionis: Ergo & qui omittit sacrum propter studium, solùm contra virtutem religionis peccat, non verò contra virtutem studiositatis.

Dices: Omittens sacrum propter studium, hoc facit ex nimio affectu studendi: Sed ad virtutem studiositatis pertinet nimietatem in affectu studendi corrigere & moderari: Ergo qui omittit sacrum propter studium, facit contra virtutem studiositatis, & non solùm contra virtutem religionis.

Respondeo nimietatem in affectu studendi duplicem esse: vna est intra propriam materiam, quando scilicet quis studet res prohibitas, vel inanes, aut quæ propriam facultatem superant: altera intra propriam materiam non est, sed ad aliam transfertur, vt quando quis studet, & a studio impeditur obseruantia præcepti spectantis ad materiam alterius virtutis. Prima constituit vitium curiositatis, & per virtutem studiositatis corrigitur; secunda verò non a studiositate, sed ab illa virtute, cuius præceptum per studium impeditur, corrigi debet; & huius conditionis est nimietas affectus studendi, impediens sacri auditionem, quando instat præceptum, quare non per studiositatem, sed per religionem corrigitur.

Quæres tertiò, an omissio culpabilis in somno vel ebrietate contingens, sit in seipsa formaliter peccatum, vel solùm peccati effectus?

Respondeo illam esse verè in se peccatum. Ratio est, quia vt aliquid verè sit & dicatur peccatum, & non solùm effectus peccati, sufficit quod sit voluntarium indirectè & in sua causa: At omissio sacri contingens in somno, indirectè & in sua causa voluntaria est, cùm supponamus omittentem, quando se somno dedit, illam præuidisse: Ergo illa in se formaliter peccatum est. Minor constat, maior verò triplici exemplo declaratur, & suadetur. In primis enim pollutio nocturna in somno contingens, licet non sit in se formaliter libera & voluntaria, quia tamen est libera & voluntaria in sua causa, puta in turpi cogitatione, vel in actu impudico, aut alio consimili actu, peccatum est, vt docet S. Thomas 3. p. qu. 80. art. 7. Item si quis voluntariè se inebriet, aut somno committat, præuidens quod in ebrietate, vel in sommo, seruum occidet, non solum peccat quando dat causam, sed etiam quando de facto occidit, quamuis tunc nullam habeat libertatem formalem; quia nimirum talis occisio in sua causa libera & voluntaria est; vnde si tunc occidat Clericum, manet excommunicatus, vt docent Syluester, Paludanus, & alij. Demum quando aliquis peccat ex ignorantia vincibili, actus peccati est solum indirectè voluntarius & in causa, nempe ignorantia: Ergo ad peccatum sufficit voluntarium indirectum & in causa.

Confirmatur: Non plus voluntarij requiri-

tur

tur ad peccandum, quam ad merendum, vel recipiendum validè aliquod Sacramentum: Sed ad merendum vel recipiendum validè aliquod Sacramentum, sufficit voluntarium indirectum & in causa: Ergo & ad peccandum. Maior videtur certa, minor etiam constat exemplo illius qui in vigilia habens propositum martyrij, vel baptismatis, nocte vel baptizaretur in somno, vel pro Christo occideretur; ille enim verè & baptismatis gratiam & martyrij aureolam, in hoc felici somno consequeretur, vt communiter docent Theologi. Cur ergo similiter omissio in somno vel ebrietate contingens, non poterit esse in se formaliter mala & peccaminosa, ratione actus voluntarij qui illam præcessit, in quo indirectè & tanquam in causa volita est. Nam vt talis actus influat de facto in omissionem euenientem in somnis, sufficit quod existat moraliter eo tempore quo contingit omissio: Atqui eo ipso quod non est retractatus, censetur existere moraliter eo tempore quo contingit omissio: Ergo verè in illam influit moraliter, eique confert libertatem & moralitatem sufficientem, vt verè & formaliter sit in se mala & peccaminosa, quamuis in somno vel ebrietate contingat.

Dices, ex hac ratione & doctrina sequitur quod sacerdos ebrius aut dormiens poterit Sacramentum Eucharistiæ conficere, si ante somnum vel ebrietatem habuerit intentionem consecrandi, & faciendi quod facit Ecclesia, quia similiter talis consecratio erit libera & voluntaria indirectè & in causa. Sed nego sequelam, tum quia licet Christus prolatio-

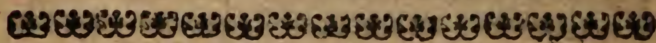
nem verborum voluntarium solùm in causa, ad dignitatem sacramenti eleuare potuerit, id tamen noluit, ob reuerentiam debitam sacramentis. Tum etiam, quia oportet sacramenta confici a ministro, cum morali certitudine materiæ debitæ: in somno aütem aut in ebrietate talis certitudo esse nequit, quamuis enim ante somnum panem & vinum pro conficienda Eucharistia prope se relinqueret, postea in somno existens, aliam posset materiam applicare, & verba supra illam proferre. Addo quod verba in somno vel ebrietate prolata, non sunt formaliter verba, defectu actualis significationis, sed duntaxat materialiter, sicut verba prolata a pica, vel a psittaco; subindeque non sunt idonea, nec sufficientia, ad conficiendum Eucharistiæ sacramentum.

Quæres quartò, an peccata commissionis & omissionis, ex eodem motiuo procedentia, sint eiusdem speciei?

Respondeo quod licet illa in esse physico considerata distinguantur specie, & plusquam specie (habent enim se in hoc genere sicut affirmatio & negatio, & sicut ens & non ens, inter quæ nulla datur conuenientia) si tamen considerentur in esse moris, sunt eiusdem speciei. Ita D. Thomas hic qu. 72. art. 6. vbi sic ait: *Si loquamur de specie peccati commissionis & omissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, & ex eodem motiuo procedunt: auarus enim ad congregandam pecuniam & rapit & non dat quæ dare debet, & similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ, & superflua comedit, & ieiunia debita*

præ-

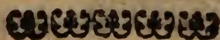
prætermittit. Quibus verbis hanc rationem fundamentalem nostræ resolutionis insinuat: Actus humani & pecca habent speciem ex fine: Ergo si omissio & commissio ad idem ordinentur, & ex eodem motiuo procedant, erunt eiusdem speciei in esse moris. Porro cùm duplex sit finis actionum humanarum, alius qui dicitur finis operis, qui actui humano intrinsecus est & essentialis; alius qui vocatur finis operantis, qui tali actui accidentalis & aduentitius est; quando omissio & commissio ordinabuntur ad eundem finem operis, erunt eiusdem speciei essentialis in esse moris, & in ratione peccati, vt contingit quando ad idem vitium spectant; quando verò ordinabuntur ad eundem finem operantis, erunt eiusdem speciei accidentalis in esse moris, & in ratione peccati, vt patet, si quis omissionem audiendi sacrum, & commissionem furti, ordinet ad mœchiam, vel homicidium.



CAPVT X.

De peccato mortali & veniali.

PLures & graues circa peccatum mortale & veniale occurrunt difficultates, quas breuiter hic expediemus & resoluemus.



§. I.

Præcipua inter peccatum mortale & veniale discrimina.

SVppono primò tanquam certum, peccatum veniale distingui natura sua a mortali, & non solùm ex parte subiecti seu peccantis, cui omnia sint mortalia, si sit infidelis, aut reprobus, omnia venialia, si fidelis, aut prædestinatus, vt volunt Vuiclef, Lutherus, Caluinus, aliique hæretici. Neque ex sola Dei misericordia, quædam nolentis punire morte æterna, licet de se omnia sint ea iustè punibilia, vt olim docuerunt Gerson & Almainus.

Probatur primò ex scriptura: Christus enim Lucæ 9. vocat quædam peccata festucas in oculo, alia trabes: At festucæ non possunt per se excæcare oculum in quo sunt: Ergo leuia quædam sunt peccata, quæ non tantùm actu non extingunt gratiam, quæ est animæ lumen, sed quæ nec eam extinguere possunt, subindeque de se & ex natura ac leuitate intrinseca, venialia sunt. Item Paulus 1. ad Corinth. 3. quædam peccata quæ iusti committunt, retinendo tamen adhæsionem viuam ad Christum, vt fundamentum suum, comparat fæno ac stipulæ superimpositis fundamento, vt explicant Cyprianus in ep. ad Antonianum, Ambrosius serm. 2. in psal. 138. & Augustinus lib. 21. de ciuit. cap. 26. Sed fænum & stipula non possunt ex se destruere fundamentum: Ergo nec illa peccata, ex se &

ex natura sua, sunt capacia destruendi gratiam & charitatem, per quam Christo vt fundamento vnimur.

Probatur secundò ratione quam insinuat S. Thomas hic qu. 88. art. 1. Peccatum est quædam animæ infirmitas, vnde sicut inter infirmitates corporis quædam sunt graues, quæ mortem inducunt, auferendo principium vitæ; quædam verò leues, quæ in eo periculo non constituunt, quamuis ad id disponant; ita & inter peccata, aliqua de se & ex natura sua sunt grauia, quæ mortem spiritualem animæ inferunt, eam priuando gratia & charitate; alia leuia, quæ licet ad talem effectum disponant, de se tamen illum producere non valent.

Addo quod Gersonis sententia reprobata videtur a Pio V. & Gregorio XIII. qui hanc Michaëlis Baij propositionem damnarunt: *Nullum est peccatum natura sua veniale, sed omne peccatum meretur pœnam æternam*. Vnde post hanc censuram talis opinio ad minus temeraria censenda est.

Dices, offensa infinita meretur de se & ab intrinseco pœnam æternam, & secundùm durationem infinitam: Sed peccatum veniale, cùm sit offensa Dei, qui est infinitus, est offensa infinita: Ergo de se & ab intrinseco pœnam æternam meretur, subindeque non habet ex leuitate sua intrinseca quod veniale sit, sed tantùm ex diuina lege & misericordia, quæ puniens illud citra condignum, talem pœnam ei non imputat. Vnde Augustinus varijs in locis asserit, neminem fore saluum, si absque misericordia iudicetur a Deo.

Res-

Respondeo, concessa maiori, negando minorem, licet enim peccatum veniale sit offensa Dei infiniti, non est tamen offensa infinita, sicut peccatum mortale; quia non offendit illum simpliciter, tollendo ab eo rationem vltimi finis secundùm affectum, sicut culpa mortalis, sed tantùm secundùm quid, diuertendo hominem ab illo, quatenus diligit aliquod obiectum creatum præter ordinem vltimi finis, vt magis infra declarabitur.

Ad Augustinum verò dicendum, ipsum solùm velle, neminem reipsa consecuturum vitam æternam sine misericordia, quatenus venialia etiam debent remitti vt quis saluus fiat, & ingrediatur regnum cœlorum, in quod nihil immundum & coinquinatum intrare potest. Quod autem in hoc sensu loquatur patet ex lib. 9. confess. cap. vltimo, vbi rogat lectores, vt orent pro matre sua defuncta, vt (inquit) consequatur Dei misericordiam: Atqui defunctis non remittuntur peccata mortalia, sed venialia tantùm: Ergo istorum remissio est misericordia quædam, necessaria cuique vt recipiatur in vitam æternam.

Suppono secundò, discrimen quod ex natura rei inter peccatum mortale & veniale reperitur, non consistere in eo quod mortale sit contra præceptum, veniale verò contra consilium, vt docent Scotus, Gabriel, & alij: Nam sicut consilium ad nullum peccatum obligat, ita nec contra illud agere vllum est peccatum: vnde Apostolus 1. Corinth. 7. *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium aut do*, Et paulò post: *Si nupserit virgo, non* pec-

peccauit . Ratio verò quare consilium ad nullum obliget peccatum , est quia non tenetur homo in suis actionibus sequi quod perfectiùs est .

Dices , vouere vel proponere facere contra consilia , peccatum est : Ergo & agere contra illa . Respondeo ideò votum contra consilia esse peccatum, quia vanum , cùm careat debita materia melioris boni , in qua omne votum, vt obliget, fundari debet . Propositum verò agendi contra consilia , nequaquam peccatum est ; si enim (teste Apostolo) virgo non peccat , si nubat , a fortiori non peccabit , quando nubendi propositum concipiet .

His præmissis breuiter hic declaranda sunt præcipua inter peccatum veniale & mortalē discrimina. Primum ac præcipuum est, quod peccatum mortale includat saltem virtualiter magnum Dei contemptum , in eo consistentem , vt homo præferat amorem creaturæ amori Creatoris , & præ amore illius non curet dissoluere amicitiam & coniunctionem cum Deo vltimo fine . Veniale verò, hoc ipso quod amicitiam & coniunctionem cum Deo vltimo fine non dissoluit, virtualem hunc contemptum Dei vltimi finis non includit .

Ex hoc discrimine , quod magis infra declarabitur, oritur aliud assignatum a D. Thoma qu . 7. de malo art. 1. his verbis , *Si charitas excludatur est peccatum mortale, si autem sit talis defectus rectitudinis qui charitatem non excludat, erit peccatum veniale* . Ab hoc enim contemptu habet peccatum mortale quod

quod charitatem excludat, non autem veniale, in quo talis contemptus non includitur. Hinc desumitur denominatio illa mortalis & venialis in peccato, cùm enim charitas, qua anima Deo coniungitur, sit veluti forma qua viuit vita supernaturali peccatum quod illam destruit, rectè mortale dicitur, vtpote causans mortem spiritualem in anima; illud verò quod eam relinquit in subiecto, veniale appellatur; quia non excludit principium veniæ, sed relinquit in subiecto aliquid per quod eam obtinere potest, nempe charitatem.

Ex hoc sequitur tertium discrimen, in eo situm, quod peccatum mortale importat defectum ordinis ad vltimum finem, seu auersionem & deordinationem ab vltimo fine; veniale verò habet solùm deordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conseruato ordine ad vltimum. Cùm enim charitas sit quæ conuertit seu ordinat hominem in vltimum finem, consequens est vt peccatum quod charitatem excludit, auertat & deordinet ab vltimo fine; illud verò quod eam non expellit, talem auersionem & deordinationem non causet.

Ex hoc discrimine aliud oritur, nempe quod mortale inordinationem irreparabilem inducat, non autem veniale. Nam vt discurrit D. Thomas hic qu. 88, art. 1. vltimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculatiuis, vnde sicut error circa prima principia est incorrigibilis seu irreparabilis; ita peccatum quod inducit auersionem ab vltimo fine, reparari nequit per ali-

quod

quod principium intrinsecum, sed solùm per virtutem diuinam; è contra verò illud quod non importat inordinationem a fine, sed tantùm a medijs, reparari potest per aliquod principium intrinsecum, scilicet per rectam intentionem finis, sicut error circa conclusiones corrigi potest ex recta cognitione principij. Ex quo nascitur quintum discrimen, consistens in eo quod peccatum mortale inducit reatum pœnæ æternæ, veniale autem pœnam solùm temporale meretur. Nam vt ratiocinatur D. Thomas hic. qu. 87. art. 3. peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ quod peruertit ordinem diuinæ iustitiæ, vnde illud pœnam æternam meretur, quod inordinationem quantùm est de se irreparabilem, subindeque æternam importat; illud verò meretur pœnam temporalem, quod dicit inordinationem ab intrinseco reparabilem, subindeque de se transitoriam & temporalem.

Vltimum discrimen consistit in eo quod peccatum mortale est contra legem, peccatum autem veniale non est propriè contra legem, sed præter vel extra legem. Nam ait S. Thomas hic qu. 88. art. 1. ad 1. *Venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat, sed facit præter legem, quia non obseruat modum rationis quem lex intendit.* Et qu. 7. de malo art. 1. ad 1. *Communiter dicitur quod peccatum veniale non est contra legem, sed præter legem, quia si in aliquo recedit ab ordine legis, non tamen ipsum corrumpit, quia non corrumpit dilectionem, quæ est plenitudo legis.*

Con-

Confirmatur: Triplex eſt genus peccati venialis, aliud eſt veniale ex genere ſuo, quod ſemper manet veniale, & intra propriam materiam nunquam fit mortale, vt verbum otioſum; aliud eſt veniale ex imperfecta deliberatione, vt turpis cogitatio, vel motus infidelitatis, iudicium ante vertens; aliud demum eſt veniale ex leuitate materiæ, vt furtum pomi: nullum autem ex his venialibus eſt contra legem, non quidem primum, quia actus otioſus eſt de ſe indifferens, & caret ſolùm ordine ad bonum finem; nec ſecundum, vel tertium, quia lex cùm agentibus liberis imponatur, ab ijs ſolùm violatur qui liberè & deliberatè operantur; & cùm bonum commune intendat, non violatur ſimpliciter illis actibus, qui ob paruitatem materiæ, nullum notabile nocumentum inferunt.

Ex dictis inferes primò, malitiam peccati mortalis, & malitiam venialis, eſſentialiter & ſpecie inter ſe differre; nam, vt ſupra oſtendimus, inordinatio & malitia peccati mortalis, pertingit vſque ad finem, & ipſum deſtruit; inordinatio autem ſeu malitia peccati venialis, non pertingit vſque ad finem, ſed ſiſtit in ipſis medijs, quæ peccans non refert actualiter ad finem, ſed duntaxat habitualiter, vt infra dicemus: Sed inordinatio & malitia pertingens ad finem, eſſentialiter & ſpecie differt ab illa quæ ſiſtit in medijs, & quæ vſque ad finem non pertingit: Ergo malitia peccati mortalis eſſentialiter & ſpecie differt a malitia peccati venialis.

Dices: Illa peccata ſunt eiuſdem ſpeciei, quorum obiecta ſpecie non differunt: Sed obiecta

cta peccati mortalis & peccati venialis interdum non differunt ſpecie, vt patet in obiecto furti; nam eiuſdem ſpeciei eſt res aliena, ſiue ſit in parua, ſiue in magna quantitate: Ergo peccatum mortale & veniale ſunt eiuſdem ſpeciei in ratione peccati.

Reſpondeo diſtinguendo Maiorem: quorum obiecta ſpecie non differunt, formaliter & in eſſe obiecti, concedo maiorem: materialiter tantùm & in eſſe rei, nego maiorem. Similiter diſtinguo minorem: Obiecta peccati mortalis & venialis interdum non differunt ſpecie, materialiter & in eſſe entis, concedo minorem: formaliter & in eſſe obiecti, nego minorem; nam ſub hac ratione attenditur eorum differentia penes habitudinem improportionis ad vltimum finem, quæ eſt diuerſæ rationis & ſpeciei in obiecto mortaliter & venialiter tantùm peccaminoſo, cùm primum dicat improportionem auerſiuam & deſtructiuam ipſius finis, non verò alterum; quæ diuerſa improportio conſtituit obiecta formaliter diuerſa in ratione obiectorum; & refundit in actus ad illa terminatos diſtinctionem eſſentialem in ratione peccati ſeu mali moralis.

Inferes ſecundò, peccatum veniale diſponere quidem ad mortale, nunquam tamen ita poſſe aggrauari, vt tranſeat in mortale, vel ex pluribus venialibus poſſit fieri vnum mortale. Ita D. Thomas hic qu. 88. art. 3. 4. & 5. Patet hoc corollarium quantùm ad ſingulas partes. In primis enim quod peccatum veniale diſponat ad mortale, manifeſtum eſt, quia homo negligendo venialia paulatim & ſenſim

aſſue-

assuescit contemptui & transgressioni legis, quò fit vt tandem in maiora peccata incidat, iuxtá illud Prouerb. *Qui spernit modica, paulatim decidet*. Vnde Chrysostomus homil. 87. in Matth. hoc mirabile paradoxum docet, nimirum maiori sollicitudine aliquo modo cauendum esse a venialibus, quàm a mortalibus: *Solet mihi* (inquit) *nonnunquam non tanto studio magna videri peccata esse vitanda, quam parua & viliora: illa enim vt auersemur, ipsa peccati natura efficit; hæc autem ipsa re, quia parua sunt, desides reddunt, & dum contemnuntur, non potest ad expulsionem eorum animus generosè insurgere, vnde citò ex paruis magnæ fiunt, negligentia nostra*.

Quod verò peccatum veniale nunquam possit ita augeri & aggrauari, vt transeat in mortale, non minùs euidens est: nam ea quæ sunt ordinis inferioris, quantumcumque intra propriam speciem augeantur, nunquam possunt pertingere ad ea quæ sunt ordinis superioris: Sed malitia peccati venialis est inferioris ordinis, & diuersæ speciei a malitia mortalis, cùm ista sit auersiua ab vltimo fine, & destructiua ipsius, non verò illa, vt ex supra dictis patet: Ergo &c.

Ex hoc probata manet tertia pars corollarij, nam peccata venialia, quantumcumque multiplicentur, non possunt auertere ab vltimo fine, nec reatum pœnæ æternæ inducere: Ergo non possunt facere vnum mortale per integritatem, sicut nec ex multis punctis simul iunctis potest linea consurgere.

Dices, plura furta leuia multiplicata, constituunt tandem vnum peccatum mortale: Ergo

go ex multis venialibus vnum mortale potest effici.

Respondeo negando Antecedens, nam quando aliquis committit plura furta leuia, ex illis simul iunctis & collectis, vnum peccatum mortale non resultat, sed vltimum furtum, quo peruenitur ad magnam materiæ quantitatem, est peccatum mortale; quia licet furtum sit rei secundùm se leuis, ex connotatione tamen furtorum præcedentium, cum quibus moraliter coniungitur, redditur furtum rei grauis, & graue damnum infertur proximo.

§. II.

Qui mortaliter peccat, vltimum finem in creatura, virtualiter saltem & interpretatiuè, constituit.

ITa communiter docent Theologi contra Adrianum; Ratio est, quia omnis qui mortaliter peccat, plus appretiatiuè diligit creaturam quam Deum, siquidem eius voluntatem & præceptum propter illam contemnit, iuxta illud Ioan. 12. *Dilexerunt gloriam hominum plusquam Dei*: Sed finis est id quod maximè diligitur: Ergo qui mortaliter peccat, vltimum finem in creatura constituit.

Confirmatur ex Augustino lib. 83. quæstionum qu. 30. vbi totam peruersitatem humanæ vitæ collocat in hoc quod homo fruatur vtendis, & vtatur fruendis; At ex eodem S. Doctore lib. 10. de ciuit. cap. 10. & lib. 1. de doctrina Christiana cap. 4. & 5. frui non est

aliud

aliud quam alicui tanquam vltimo fini adhærere: Ergo qui mortaliter peccat, & aliquam creaturam inordinatè & contra Dei præceptum diligit, illi vt fini vltimo adhæret. Vnde ad Ephes. 5. auaritia *idolorum seruitus* appellatur, quia vt ibidem lect. 3. obseruat S. Thomas: *Idolatria est quando honor soli Deo debitus impenditur creaturæ: Deo autem duplex honor debetur, scilicet vt in eo finem nostrum constituamus, & vt in eo fiduciam nostram finaliter ponamus: Ergo qui hoc in creaturis ponit, reus est idolatriæ. Hoc autem facit auarus, qui finem suum in re creata ponit, & etiam totam suam fiduciam.*

Dices: Si peccans moraliter vltimum finem in creatura constitueret, homo posset simul habere plures vltimos fines, cùm possit plura peccata, habentia diuersa obiecta disperata, committere: Sed hoc implicat contradictionem, vt in tractatu de vltimo fine cap. 1. §. 3. ostensum est: Ergo & illud.

Huic obiectioni, quam Caietanus *argumentum Nouitiorum* appellat, respondeo negando sequelam maioris, & ad illius probationem dico, creaturam in qua mortaliter peccans finem vltimum constituit, non esse illam quæ est obiectum peccati mortalis (hæc enim est tantùm finis proximus & intermedius) sed bonum proprium & priuatum ipsius peccatoris, non præcisè secundum se consideratum, sed vt connotans priuationem gratiæ & charitatis. Ita Caietanus supra quæst. 1. art. 5. vbi hæc scribit: *Peccator nec in gulæ nec in iniustitiæ apparenti bono, seorsum constituit vltimum finem, cuius signum est, quia neu-*

trum

trum sibi sufficit, sed omnia commutabilia bona ad quæ peccator conuertitur, referuntur ad vnum communem finem, qui est simpliciter vltimus sibi, scilicet ipsemet, quoniam omnia appetit vt conferentia ad bonum proprium, ita quod huiusmodi bona non appetentur vt fines vltimi simpliciter, sed vt fines vltimi partiales, vt scilicet partes boni proprij, quod est simpliciter finis vltimus illius, & intentum in omni peccato mortali. Quam doctrinam desumpsit ex S. Thoma in 2. dist. 42. qu. 2. art. 1. vbi sic ait: *Finis vltimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem alia quærit, & ideò si radix peccatorum accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit vna; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures.* Ratio etiam huic doctrinæ & solutioni suffragatur: Illud enim est finis vltimus peccatori, propter quod & sub cuius ratione appetit omnia bona particularia quæ prosequitur: Sed quidquid peccator appetit, appetit sibi ipsi, & sub ratione boni proprij & priuati: Ergo illud est finis vltimus peccatoris. Maior patet, minor probatur. Cùm amor sit quædam inclinatio fundata in aliqua natura, & in ipsa vt ita dicam radicata, semper tendit bonum ipsi naturæ coniunctum & conueniens; aliàs non corresponderet suo principio radicali, nec principium & terminus illius inclinationis inter se proportionem haberent. Vnde cùm charitas radicetur in gratia sanctificante, quæ est diuinæ naturæ participatio, & vt sic loquar quædam natura deifica, semper inclinat iustum in bonum ipsius Dei, & omnes eius

actus

actus bono diuino subijcit & subordinat; quare Apostolus ait quod *charitas non quærit quæ sua sunt*. E contra verò philautia seu amor inordinatus sui, qui charitati opponitur, cùm dimanet a natura corrupta & vitiata, & in ea radicetur, semper tendit & inclinat peccatorem in bonum proprium & priuatum, iuxta illud eiusdem Apostoli: *Omnes quæ sua sunt quærunt*. Vnde Aristoteles 9. Ethic. cap. 8. prauos seu peccatores vocat *philautos*, seu amatores sui. Et Augustinus 14. de ciuit. cap. 28. docet quod sicut amor Dei, vsque ad contemptum sui, ædificat ciuitatem Ierusalem, seu iustorum, sic amor sui, vsque ad contemptum Dei, ædificat ciuitatem Babylonis, seu peccati.

Dixi finem vltimum peccantis mortaliter esse bonum proprium & priuatum, non præcisè & secundùm se consideratum, sed vt connotans priuationem gratiæ; nam vltimus finis peccantis mortaliter, est irreferibilis in Deum, & ipsi oppositus: bonum autem proprium, secundùm se non importat talem oppositionem & irreferibilitatem, sed abstrahit a relatione vel exclusione relationis in finem supernaturalem; connotando tamen gratiæ priuationem, quæ est in quolibet peccante mortaliter, efficitur omnino irreferibile in Deum, & ipsi oppositum. Ex quo intelliges, omnes actus existentis in peccato mortali, non esse malos & peccaminosos, nec per omnes peccatorem, vltimum finem in creatura constituere; nam licet omnes sistant in bono proprio, & nullus ad supernaturalem ordinem transeat; non tamen sistunt in tali bono priuati-

uatiuè, excludendo gratiam & charitatem, per quam bonum proprium ad bonum supernaturale, & in Deum vt vltimum finem potest referri. Vnde existens in peccato mortali potest elicere aliquos actus honestos, & moraliter bonos, sicut colere parentes, subuenire egenis diligere amicos &c. vt dicemus in tractatu de gratia.

§. III.

Quem finem vltimum actu intendat ille qui venialiter peccat?

RAtio dubitandi est, quia ille qui peccat venialiter, non potest habere Deum pro vltimo fine talis cùm peccatum veniale non sit in Deum, vt vltimum finem ordinabile; nec etiam creaturam, alioquin non venialiter, sed mortaliter peccaret, cùm sit peccatum mortale, vltimum finem in creatura constituere.

Aliqui, vt ab hac graui difficultate facilè se expediant, dicunt peccantem venialiter nullum habere finem vltimum in particulari, sed solùm in communi, scilicet bonum satiatiuum appetitus, seu beatitudinem in communi, in quam omnes actiones siue bonæ siue malæ possunt actu referri, iuxta illud Boetij lib. 2. de consolat. prosa 2. *Omnis mortalium cura, quam multiplicium studiorum labor exercet, diuerso calle procedit, sed ad vnum beatitudinis finem nititur peruenire*. Ita P. Contensonus tomo 3. pagina 162. Verùm hæc sententia communiter a nostris Thomistis

reijcitur, ex eo quod in omni operatione humana homo agit propter aliquem finem vltimum materialem, seu in particulari, verum vel apparentem, vt ostendimus in tractatu de beatitudine cap. 1. §. 2. Sed peccatum veniale, quando fit cum deliberatione, est verè & propriè actio humana, vt constat: Ergo habet aliquem finem vltimum, nō solùm formalem & in communi, scilicet rationem boni vt sic, sed etiam materialem & in particulari, seu rationem illam boni vt sic, vt determinatam, & contractam ad aliquod bonum particulare, verum, vel apparens, subindeque vel ad Deum, vel ad creaturam.

Alij existimant peccantem venialiter habere pro fine negatiuè vltimo sui actus, creaturam illam quam inordinatè diligit, & quæ est obiectum peccati venialis. Ita Suarez, Vasquez, & alij Recentiores communiter. Sed hic etiam modus dicendi displicet nostris Thomistis, quia finis vltimus negatiuè dicitur ille qui ad finem vlteriorem non ordinatur, vt illi Authores dicunt: Sed creatura illa quam peccans venialiter, inordinatè diligit, & quæ est obiectum peccati venialis, sæpe ordinatur ad finem vlteriorem, vt patet in eo qui furatur assem ad dandam eleemosynam, vel qui dicit mendacium leue ad saluandam vitam proximi; imò semper venialiter peccans, refert obiectum peccati venialis ad bonum proprium & priuatum, cùm omnis inclinatio tendat ad bonum proprium & perfectiuum illius naturæ a qua dimanat, & in qua radicatur, seu illius suppositi in quo talis natura existit; Ergo creatura illa quæ est obie-

ctum

ctum peccati venialis, non est, nec esse potest, finis vltimus, etiam negatiuè, peccantis venialiter.

Dico igitur, iustum venialiter peccantem, respicere bonum proprium & priuatum, vt vltimum finem, non simpliciter & absolutè, sed secundùm quid & cum addito, nempe in ratione finis præcisè actualis.

Prima pars patet ex supra dictis, cùm enim actus qui in homine iusto non imperantur a charitate, non habeant aliud principium in quo actualiter radicentur & fundentur, quam propriam operantis naturam, non possunt habere alium finem in quem actualiter referantur, quam bonum proprium & perfectiuum talis naturæ, seu suppositi in quo illa existit; aliàs inclinatio non corresponderet suo principio radicali, seu principium & terminus inclinationis non haberent inter se proportionem, vt §. præcedenti dicebamus.

Secunda verò pars, nempè quod tale bonum non sit finis simpliciter & absolutè vltimus peccantis venialiter, ex eo constat quod finis simpliciter & absolutè vltimus, omnem relationem tam habitualem quam actualem ad vlteriorem finem excludit: Sed bonum proprium & priuatum in iusto peccante venialiter, per habitum charitatis est habitualiter relatum in Deum: Ergo non potest dici nec esse finis absolutè & simpliciter vltimus illius, sed cum addito tantùm diminuente, nempè in ratione finis præcisè actualis, seu per exclusionem duntaxat relationis actualis in Deum, non exclusa habituali, quod est esse finem vltimum solùm secundùm quid.

Sed quæres quid dicendum ſit de illo qui eſt in ſtatu peccati mortalis, & venialiter peccat, in illo enim per habitum charitatis bonum proprium & priuatum non eſt habitualiter relatum in Deum: Ergo habebit rationem vltimi finis ſimpliciter.

Reſpondeo quod iſte, etiam dum venialiter peccat, non habet bonum priuatum pro vltimo fine ſimpliciter, ſed tantùm ſecundùm quid, quia vt §. præcedenti dicebamus, de ratione finis vltimi ſimpliciter, eſt quod non ſolum præſcindat ab ordine ad finem vlteriorem, ſed etiam quod talem relationem poſitiuè excludat: licet autem ille qui non eſt in ſtatu gratiæ, per peccatum mortale tendat in bonum priuatum, excludendo relationem eius in Deum vt vltimum finem; tamen quando peccat venialiter, tendit in bonum proprium, præſcindendo ſolùm a tali relatione, non verò poſitiuè excludendo illam, vt ibidem declarauimus. Vnde licet peccans mortaliter, conſtituat in bono proprio & priuato vltimum finem ſimpliciter, non tamen ille qui ſolùm venialiter peccat.

Dices, peccans venialiter non vtitur creatura illa circa quam peccat, & quæ eſt obiectum peccati venialis, quia vti creaturis nullam dicit inordinationem: Ergo illa fruitur, cùm non detur medium inter fruitionem & vſum, iuxta illud Auguſtini: *Omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens*: Sed fruitio eſt tantùm reſpectu vltim finis, vt docet D. Thomas ſupra q. 11. art. 5. Ergo peccans venialiter conſtituit vltimum finem in illa cratura quam inordinatè diligit, & quæ

eſt

est obiectum peccati venialis?

Respondeo, dato Antecedenti, negando consequentiam, & ad eius probationem dico, inter fruitionem & bonum vsum dari aliquid medium, nempe vsum malum & illicitum, qui propriè dicitur abusus, in quo veniale peccatum consistit, vt docet S. Bonauentura in 2. dist. 42. art. 2. quæst. 1. his verbis: *Si quæras quid sit peccatum veniale, vtrum sit vsus vel fruitio? dicendum quod neque est vsus, neque fruitio, sed abusus. Vnde cùm Augustinus dicit, omnis qui amat aliquid, aut amat vtens, aut fruens, accipit largè vsum & fruitionem, vsum pro omni amore relato siue directè vel indirectè, fruitionem pro amore non relato.* Quæ doctrina ex ipso Augustino desumpta est lib. de doctrina Christiana cap. 4. vbi præter fruitionem, & licitum vsum, ponit vsum illicitum eumque *abusum* appellat.

§. IV.

Peccatum mortale, in ratione offensæ, continet malitiam & grauitatem in esse moris simpliciter infinitam.

PRobatur hæc assertio triplici ratione. Prima & fundamentalis est: Grauitas offensæ crescit iuxta mensuram dignitatis personæ cui irrogatur: Sed persona offensa per peccatum mortale, scilicet Deus, est dignitatis infinitæ simpliciter: Ergo peccatum mortale, in ratione offensæ, est grauitatis simpliciter infinitæ. Minor & consequentia patent.

Maior verò passim docetur ab Aristotele & D. Thoma, & exemplis conuincitur. Iniuria enim irrogata plebeio, minor est illa quæ irrogatur militi; illa quæ militi infertur, minor ea quæ infertur equiti; & hæc minor illa qua offenditur Princeps; quia Princeps equitem, eques militem, miles plebeium excedit in dignitate. Hanc rationem insinuat Saluianus lib. 6. de prouid. cap. 7. his verbis: *Semper per dignitatem iniuriam perferentis crescit culpa facientis, quia necesse est, quantò maior est persona eius qui contumelia patitur, tantò maior sit noxa eius qui facit. Et hinc est quod legimus in lege, etiam eos qui videntur contra mandatum sacrum leuia fecisse, seuerissimè tamen esse punitos, vt intelligeremus scilicet, nihil ad Deum pertinens, leue esse dicendum; qui etiam quod videbatur exiguum esse culpa, grande hoc faciebat diuinitatis iniuria.*

Communis huius argumenti solutio est, offensam non crescere arithmeticè, hoc est ad æqualitatem, ex dignitate personæ cui irrogatur, sed solùm geometricè, hoc est secundùm proportionem. Vnde ex hoc quod Deus per peccatum offensus, sit dignitatis infinitæ simpliciter, non sequitur quod peccatum, in ratione offensæ, sit grauitatis simpliciter infinitæ, sed solum quod excedat offensas omnes irrogatas creaturis, & sit superioris ordinis ad illas.

Sed contra: Ideò Deus offensus communicat offensæ contra ipsum commissę grauitatem ordinis superioris, quia ipse superioris ordinis est: At non solùm est dignitatis ordinis

ſuperioris, ſed etiam dignitatis ſimpliciter infinitæ: Ergo offenſæ contra ipſum commiſſæ communicat grauitatem ſimpliciter infinitam.

Confirmatur & magis illuſtratur hæc ratio: Deus per peccatum offenſus non eſt minus ex ſe potens dare infinitatem ſimpliciter, quam ſuperioritatem ordinis, offenſæ ſibi irrogatæ; & aliàs ex parte offenſæ, non eſt aſſignabilis ratio cur vnum & non aliud participet: Ergo grauitas offenſæ Deo illatæ, non ſolùm eſt ordinis ſuperioris ad offenſas omnes irrogatas creaturis, ſed etiam infinita ſimpliciter.

Dices, perſonam infinitam impediri ne communicet infinitam grauitatem offenſæ ex limitatione conatus peccatis: ſicut enim obiectum infinitum, ſi finito modo attingatur, actui infinitam illi perfectionem non confert, vt conſtat in viſione beatifica, & in actu charitatis; ita maieſtas diuina, quamuis ſit infinita, quia tamen attingitur a peccante, per actum limitatum & finitum, non tranſfundit malitiam & grauitatem infinitam in offenſam quam illi irrogat.

Sed contra: Licet limitatio conatus & modi tendendi in obiectum, impediat ne actus infinitam bonitatem vel malitiam in eſſe phyſico, ab obiecto vel perſona in quam tendit deſumat, vt patet in exemplis adductis; non obſtat tamen quin ab illis accipiat infinitum valorem aut malitiam in eſſe moris, vt conſtat in actibus meritorijs & ſatisfactorijs Chriſti: licet enim in ordine phyſico, & in genere entis, finiti & limitati eſſent, vtpote

procedentes ab anima & potentijs eius, quæ in ordine physico finitæ & limitatæ perfectionis erant, nihilominus limitatio illa physica non obstabat, quin a persona Verbi traherent dignitatem & valorem infinitum moraliter, vt præter Scotum omnes ferè Theologi docent in tractatu de incarnatione: Ergo pariter limitatio conatus, & modi tendendi actus in personam offensam, non impediet, quin a persona offensa infinitæ dignitatis, actus offensiuus trahat grauitatem & malitiam in genere moris infinitam.

Confirmatur: Conatus peccantis, seu modus tendendi in Deum, actu offensiuo conueniens, non solùm est finitus, sed etiam inferioris ordinis ad personam offensam: Atqui talis inferioritas ordinis non obstat quin persona offensa, quia superioris ordinis est, tribuat offensæ grauitatem ordinis superioris: Ergo nec etiam obstare poterit, quin persona infinita, quia infinita est, prauitatem infinitam illi communicet.

Secunda ratio sumitur ex D. Thoma in 2. sent. dist. 42. q. 1. art 5. in corp vbi hæc habet: *Dicendum quod ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus. Primò ex parte eius in quem peccatur, qui est infinitè magnus, scilicet Deus, vnde & offensa illius infinita pœna digna est, quia quantò est dignior in quem peccatur, tantò peccatum magis punitur.* Et in resp. ad 2. *Ex hoc* (inquit) *quod contra infinitum peccat, debetur sibi pœna infinita; non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita; sed compensatur per du-*

durationem infinitam. Ex qua doctrina hoc argumentum pro nostra sententia desumo: Sicut causa efficiens continens effectum moraliter infinitum, non potest non esse infinita in genere moris, alioquin effectus suam causam principalem excederet in eo genere in quo est causa: Atqui peccatum mortale, in ratione offensæ, efficienter moraliter continet infinitum effectum, cùm mereatur pœnam infinitè acerbam, vt constat ex verbis D. Thomæ iam relatis: Ergò inquantum est offensa Dei, est infinitum moraliter, seu continet grauitatem & malitiam in esse moris simpliciter infinitam.

Confirmatur: Ex eo colligunt Theologi in Tractatu de Incarnatione contra Scotum, satisfactionem Christi continere valorem simpliciter infinitum in esse moris, quia gaudet vi satisfactoria sufficiente pro culpis sincategorematicè infinitis: Ergo vis meritoria pœnarum sincategorematice infinitarum, arguit in peccato mortali infinitatem simpliciter in ratione offensæ.

Tertia ratio pro nostra assertione sumitur ex doctrina quam tradunt communiter Theologi in tractatu de Incarnatione, agendo de Christi satisfactione, ibi enim docent satisfactionis valorem ita crescere ad incrementum personæ satisfacientis, vt quando hæc est infinitæ dignitatis, communicet actui satisfactorio valorem infinitum simpliciter, ex quo inferunt satisfactionem Christi fuisse valoris simpliciter infiniti: Atqui similiter grauitas offensæ crescit ad incrementum dignitatis personæ offensæ, vt prima ratione ostendimus,

mus, & varijs exemplis declarauimus: Ergo ex persona infinitæ dignitatis, qualis est Deus, per peccatum offensus, accipiet grauitatem simpliciter infinitam in esse moris.

Respondent Aduersarij negando paritatem, hoc enim (inquiunt) inter satisfactionem & offensam reperitur discrimen, quod persona satisfaciens comparatur ad satisfactionem, non vt obiectum, sed vt subiectum, quod inducit rationem formæ moralis, subindeque seipsa illam dignificat formaliter & valorem satisfactorium influit ipsi æqualem, atque adeò infinitum, si talis persona infinita sit. E contra verò persona offensa comparatur ad iniuriam ipsi illatam, non vt subiectum, sed solùm vt obiectum; vnde non induit rationem formæ moralis respectu illius, nec se ipsa grauificat offensam, & per consequens illa non constituitur infinitè grauis ex infinita dignitate personæ offensæ.

In hoc discrimine tota contrariæ sententiæ probabilitas consistit. Verùm illud falso nititur fundamento, nimirum quod persona offensa comparetur solùm per modum obiecti, ad iniuriam ipsi latam, quod falsum esse ostendo tripliciter. Primò ex vulgari illo prologuio: *Honor est in honorante, iniuria autem in persona offensa*. Secundò ex differentia quæ inter peccatum in ratione malitiæ, & in ratione offensæ reperitur. nam sub priori consideratione dicitur & est malum peccantis, sub posteriori non ipsius peccantis, sed Dei offensi malum dicitur: Ergo in ratione offensæ, Deum vt subiectum morale respicit. Tertiò ex communi modo loquendi, non enim offen-

offendens, sed persona offensa, dicitur pati offensam: Sed ille dicitur offensam patiens, qui offensæ subiectum est: Ergo persona offensa est mortale subiectum offensæ. Ex quo intelliges, quod sicut persona Verbi, quia subiectum est actuum qui ab humanitate Christi eliciuntur, est in genere moris forma tales actus dignificans, & infinito modo meritorios & satisfactorios constituens: Ita quia Deus est subiectum morale offensæ in peccato mortali repertæ, habet rationem formæ moralis talem offensam gratificantis, subindeque in eam influentis malitiam & grauitatem in esse moris infinitam simpliciter.

Nec obstat quod D. Thomas 3. p. qu. 1. art. 2. ad 2. dicit peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate diuinæ maiestatis. Ideò enim hanc particulam diminutiuam addidit, vt denotaret peccatum non esse infinitum physicè & in genere entis, sed duntaxat moraliter, seu in genere moris; illudque adhuc in hoc genere non esse infinitum secundùm omnem rationem moralitatis quæ in ipso reperitur; non enim habet malitiam simpliciter infinitam, inquantum est malum hominis, sed solùm quatenus est malum Dei, & prout habet rationem offensæ.

Nō obest pariter si dicas, ex solutione & doctrina tradita sequi, non solùm peccatum mortale, sed etiam veniale, esse in ratione offensæ grauitatis infinitæ simpliciter; cum istud non minùs quam illud, Deum vt subiectum morale respiciat, subindeque ab illo vt a forma grauitatem & infinitatem accipiat. Respondetur enim, quod licet peccatum veniale

in ratione offensæ subiectetur in Deo, non tamen recipit ab illo infinitatem simpliciter; quia cùm sit leuis offensa, est incapax recipiendi infinitatem: forma enim subiecto incapaci vnita, non præbet illi effectum quem de se præstare potest; sicut subsistentia Verbi vnita naturæ irrationali, illam non sanctificaret, nec personam constitueret, quia talis natura non est capax illorum effectuum.

Demum non refert si obijcias, ex nostra sententia sequi, vnum peccatum in ratione offensæ alio maius non esse quod videtur absurdum & error Stoicorum suprà cap. 3. impugnans: Sequela Maioris videtur manifesta, nam vnum infinitum non est maius alio in eo genere, in quo est infinitum: Ergo si peccatum mortale in ratione offensæ sit infinitum simpliciter, vnum in hoc genere alio maius esse non potest, sed omnia in ratione offensæ æqualia erunt.

Dupliciter enim huic instantiæ responderi potest, primò negando absolutè sequelam Maioris, ad cuius probationem dici potest quòd licèt infinitum per essentiam & in genere entis petat quod a nullo possit excedi, infinitum tamen determinati generis potest materialiter excedi ab alio: sicut in sententia illorum qui admittunt posse dari infinitum secundùm quantitatem, aut multitudinem, corpus infinitum materialiter excederet superficiem infinitam, & superficies infinita lineàm infinitam; & si daretur multitudo infinita hominum materialiter excederetur a numero digitorum, vel capillorum: Vnde cum peccatum mortale in ratione offensæ, sit infini-

nis-

nitum tantùm in genere determinato scilicet in genere moris, vnum peccatum in ratione offensæ, alio maius esse potest. Quam solutionem & doctrinam insinuare videtur Sanctus Thomas 3. p. qu. 10. art. 3. ad 3.

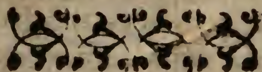
Secundò responderi potest quod sicut in actionibus Christi meritorijs duplex distinguitur valor a Theologis; vnius obiectiuus, desumptus ex obiecto & circunstantijs, alijsque capitibus, & iste inæqualis est, iuxta obiectorum & circunstantiarum inæqualitatem; alter personalis, desumptus a persona diuina, infinitè dignificante, & vt ita loquar valorante omnes Christi actiones Theandricas, & supra personam Verbi diuini reflexiuas; & hic erat æqualis in omnibus Christi actionibus satisfactorijs & meritorijs, vt docent Theologi in Tract. de Incarnatione. Ita similiter in peccato mortali duplex distingui potest grauitas seu malitia offensæ, vna sumpta ex obiecto, intentione & alijs capitibus: alia petita ex dignitate infinita personæ quæ offenditur; & licet ista in omnibus peccatis mortalibus æqualis sit, vtpote desumpta ex persona infinita, infinitè grauificante quodlibet peccatum mortale; illa tamen inæqualis est, iuxta obiectorum & circunstantiarum inqualitatem. Vnde nostra sententia longè distat ab errore Stoicorum, cùm iuxta illam verùm sit absolutè peccata esse inæqualia, eò quòd secundùm suas essentias specificas inæqualia sint, etsi in ratione offensæ consecuta ad rationem malitiæ in grauitate personali modo explicato adæquentur.

Dices; Deus magis offenditur vno pecca-

to quàm alio v. g. peccato odij, aut blaſphemiæ, quam peccato furti, aut luxuriæ: Ergo vni maiorem quam alteri grauitatem communicat, & conſequenter grauitas ſumpta ex perſona offenſa, maior eſt in vno peccato, quam in alio.

Reſpondeo diſtinguendo Antecedens: Deus magis offenditur vno peccato quàm alio; extenſiuè concedo Antecedens: intenſiuè, nego Antecedens & conſequentiam. Solutio patet ex ſuprà dictis, omnia enim peccata vt diximus ſunt intenſiuè æqualia in malitia deſumpta ex parte perſonæ infinitæ quæ offenditur, quamuis ex parte obiecti & circunſtantiarum inæqualia ſint.

Ex quo facilè intelligitur ratio, cur bonitas infinita Dei, actui charitatis quem terminat, infinitam dignitatem non conferat; Dei tamen infinita maieſtas det offenſæ grauitatem infinitam ſimpliciter: quia nimirum bonitas infinita Dei ad actum charitatis comparatur vt obiectum, perſona autem offenſa comparatur ad iniuriam, vt illius ſubiectum morale: in hoc autem ſubiectum morale ab obiecto diſtinguitur, quod illud totum quod ex ſe poteſt communicat actui, iſtud verò non influit, niſi per commenſurationem ad conatum actus, & influxum principij operatiui.



§. V.

§. V.

Vtrum peccatum mortale, per se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducat?

SVppono primò, quodlibet peccatum per se condignè mereri pœnam sibi proportionatam, vt enim discurrit D. Thomas hic quæst. 87. art. 1 Quicunque peccat, erigit se contra aliquem ordinem præscriptum, sub quo ipse continetur: iustum autem est, vt qui contra præscriptum ordinem insurgit, tantùm a principe illius ordinis deprimatur, quantùm se supra talem ordinem erexit, quod est pœnam pati. Triplex autem est ordo, humanus, naturalis, diuinus. Primum transgreditur creatura violando legem humanam, secundum violando naturalem, tertium frangendo diuinam: vnde triplicem pœnam incurrit peccatum, vnam taxatam a lege humana, aliam a naturali, quæ est morsus conscientiæ, tertiam a diuina.

Suppono secundò vt de fide certum, peccatum mortale in hac vita per baptismum vel pœnitentiam non dimissum, lege diuina; in futura, æterna pœna esse puniendum. Hoc enim Scriptura varijs in locis declarat, præsertim Isaiæ 66. vbi de damnatis dicitur: *Vermis eorum non morietur, & ignis eorum non extinguetur.* Et Apocal. 14 *Cruciabuntur igne & sulphure in sæcula sæculorum.* In huius rei typum ignis fornacis Babylonicæ, quadraginta nouem cubitis supra fornacem ascen-

ascendebat, sed nunquam ad quinquagesimum, qui erat annus Iubilæi, perueniebat, vt per hoc significaretur (vt recte obseruauit P. Ludouicus Granatensis) ignis tartarei combustionem fore perpetuam, & damnatos nunquam indulgentiam, seu veniam peccatorum, consecuturos. Vnde Psalm. 48. de illis dicitur: *Sicut oues in inferno positi sunt, mors depascet eos*. Quæ verba expendens Bernardus serm. 2. de verbis Apostoli: *Quam benè* (inquit) *sicut oues, quia detracto vellere mundialium diuitiarum, durè presseque detrusi, sempiternis nudi deputabuntur incendijs. Mors depascet eos, quia semper morientur ad vitam, & semper viuent ad mortem*. Non enim mors eradicabit eos, vitam ex toto auferendo, sed depascet, conseruando radicem vitæ, vt iterum pullulent, iterum & iterum, atque in æternum depascendi.

Per hoc excluditur error Origenis, qui lib. 1. Periarchon capit. 6. asseruit pœnas damnatorum non esse in æternum duraturas, sed per Dei misericordiam tandem aliquando finiendas. Qui error (vt ait S. Thomas 3. contra Gentes cap. 144.) *Ortum habuisse videtur à positione quorundam Philosophorum, qui dicebant omnes pœnas purgatorias esse, & ita quandoque terminandas*. Quin imò, illum a Diabolo fuisse excogitatum, vt peccatores a pœnitentia retraheret, annotauit Gregorius Magnus lib. 34. moral. cap. 16. ad illa verba Iob 41. *Æstimabit abyssum quasi senescentem, &c.* Sic enim ait: *Leuiathan æstimabit abyssum quasi senescentem, quia reproborum corda sic infatuat, vt suspicionem eis de venturo in-*

dicio, quod quasi finiatur, infundat. Abyssum namque senescere existimat, qui terminari quandoque in supplicijs supernam animaduersionem putat.

His præmissis difficultas est, an peccatum mortale, de se, & ex malitia sua intrinseca, exigat pœnam æternam, vel solùm hoc ei conueniat per accidens, propter legem a Deo latam, qua illud æterna pœna punire voluit. Ratio dubitandi est, quia pœna debet esse proportionata culpæ: pœna autem æterna nullam videtur habere proportionem cum culpa mortali, quæ breuissimo tempore, & ferè in momento committitur.

Dico tamen, peccatum mortale, ex se, & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducere.

Probatur primò ex fundamentis §. præcedenti statutis: peccatum enim continens malitiam & grauitatem in esse moris simpliciter infinitam, ex se & ex sua malitia intrinseca, meretur pœnam infinitam, cùm debeat proportionari culpæ: Sed peccatum mortale, inquantum est offensa Dei, continet malitiam & grauitatem in esse moris simpliciter infinitam, vt ibidem ostensum est: Ergo ex se, & ex sua malitia intrinseca, meretur pœnam infinitam, saltem duratione, siue æternam. Hanc rationem insinuat D. Thomas in 4. dist 46. quæst. 1. art. 3. his verbis *Potest & alia ratio assignari, quare pœna peccati mortalis sit æterna, quia per illud contra Deum qui est infinitus peccatur; vnde cùm non possit esse pœna infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicuius qualitatis infinitæ, requiritur*

vt

vt sit saltem duratione infinita.

Probatur secundò alio egregio discursu eiusdem S. Doctoris hic quæst. 87. artic. 3. Peccatum dicens inordinationem irreparabilem, per se & ex malitia sua intrinseca, reatum pœnæ æternæ inducit: Sed peccatum mortale dicit inordinationem irreparabilem: Ergo per se, & ex malitia sua intrinseca, inducit reatum pœnæ æternæ. Maior patet, peccatum enim inducit reatum pœnæ, ratione suæ inordinationis, vt in prima suppositione declarauimus; vnde tandiu debet manere reatus pœnæ, quādiu remanet inordinatio culpæ, subindeque si ista sit irreparabilis, & perpetua, ille quoque æternus, & interminabilis erit. Minor verò in qua est difficultas sic potest suaderi: Peccatum mortale auertit & deordinat hominem ab vltimo fine, vt constat ex dictis §. 1. Sed deordinatio ab vltimo fine, ex sua propria ratione, & ex parte peccatoris, est irreparabilis; quia vltimus finis in moralibus est sicut primum principium in speculatiuis, error autem circa primum principium in speculatiuis, irreparabilis est: Ergo peccatum mortale dicit seu importat inordinationem irreparabilem.

Ex hac ratione sequitur peccatum veniale de se reatum pœnæ temporalis solùm inducere, quia non dicit inordinationem irreparabilem, cùm talis deordinatio non sit circa finem, sed tantùm circa media, quæ proinde potest reparari ex recta intentione finis; sicut error circa conclusiones, corrigi potest ex recta cognitione principij. Vnde peccatum mortale se habet vt mors animæ, destruens

pri-

primùm principium vitæ ſpiritualis, quod eſt gratia, & coniunctio ad Deum vltimum finem: peccatum verò veniale eſt veluti morbus & ægritudo illius, quæ principium vitæ ſpiritualis non deſtruit, ſed tantùm languorem & debilitatem ſpiritualem inducit. Alias rationes adducit D. Thomas 4. contra Gen. cap. 144. quæ ibidem videri poſſunt.

Ad rationem verò dubitandi dicendum eſt, inter culpam & pœnam non requiri æqualitatem quantùm ad omnia, & præſertim quoad durationem; nam in iudicijs humanis videmus pro breuiſſimo delicto, perpetuam vitæ priuationem, aut perpetuum exilium ſæpe infligi, ſed ſufficere quod ſit proportio inter reatum pœnæ, & inordinationem culpæ, ita vt ſi iſta æterna ſit & irreparabilis, ille quoque perpetuus & interminabilis eſſe debeat. Addo quod, licet actus peccati mortalis ſit tranſitorius, & aliquando momentaneus, tamen voluntas peccandi eſt aliquo modo æterna; inquantum ille qui peccat, & qui voluptatem v. g. Deo præfert, ita affectus eſt, vt ſi ſemper viueret, in peccato ſemper vellet perſeuerare, & tali voluptate perpetuò frui. Vnde Gregorius 4. Dialog. cap. 4. *Peccator vellet ſine fine viuere, vt ſine fine poſſet peccare*. Et cap. 44. *Iuſtum eſt quod qui in ſuo æterno peccauit contra Deum, in æterno Dei puniatur*. Quæ verba exponens S. Thomas hic quæſt. 87. artic. 3. ad 1. ſubdit: *Dicit autem aliquis in ſuo æterno peccaſſe, non ſolùm ſecundùm continuationem actus in tota hominis vita durantis; ſed quia ex hoc ipſo quod finem in peccato conſtituit, voluntatem habet in æternum peccandi.*

§. VI.

§. VI.

Peccatum veniale in damnato, si non sit remissum quoad culpam in hac vita, per accidens punietur in inferno pœna æterna; secus verò si in hac vita quoad culpam dimissum fuerit, sed non quoad pœnam.

PRima pars huius assertionis expresſè docetur à D. Thoma quæst. 7. de malo artic. 10. in corp. & quæst. 5. art. 2. ad 8. probaturque ratione quàm ibidem insinuat: Peccata venialia in hac vita non remissa, non remittuntur in inferno quoad culpam: Ergo nec quoad pœnam. Consequentia patet, cùm enim reatus pœnæ sit effectus culpæ, tandiu perseuerat, quandiu permanet culpa. Antecedens verò probatur, tum quia remissio cuiuscumque peccati non fit sine aliqua applicatione meritorum Christi, quæ nulla est in inferno, cùm in eo nulla sit redemptio, vt dicit Ecclesia. Tum etiam, quia existenti in termino nulla fit remissio peccati: damnati verò sunt simpliciter & totaliter in termino, cùm fidem non habeant, nec spem; in quo differunt ab animalibus existentibus in purgatorio, quæ cùm habeant fidem & spem, quæ sunt virtutes viatorum, non remanentes in patria, sunt secundùm quid in via; vnde licet istis remittantur peccata venialia, tam quoad pœnam, non tamen illis; præsertim cùm damnati sint obstinati in malo, & displicentiam nullam peccati, quæ sit actus moraliter bonus, habere possint, sed semper habeant

affe-

affectum formalem aut virtualem ad illud.

Secunda etiam pars, nimirum quod peccatum veniale dimissum in hac vita quoad culpam, non puniatur in inferno pœna æterna, sed duntaxat temporali, docetur pariter a D. Thoma in 4. dist. 22. quæst. 1. artic. 1. ad 5. vbi licet in prima responsione insinuet oppositam sententiam, in secunda tamen, quàm magis approbat, apertè nostram profitetur, his verbis: *Alij dicunt quod pœna cuius est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio, quia pœna quæ soluitur, non redimitur; nec est inconueniens quod quantùm ad aliquid accidentale, pœna inferni minuatur vsque ad diem iudicij, sicut etiam augetur.*

Ratio etiam suffragatur: Ideò enim peccacatum veniale non remissum in hac vita quoad culpam, non potest remiti in inferno quoad pœnam, quia in inferno semper remanet, & nunquam deletur quoad culpam, & remanente culpa reatus pœnæ desinere nequit, vt in probatione prioris partis declarauimus: Ergo si supponatur peccatum veniale dimissum in hac vita, quantùm ad culpam, non est cur per satispassionem condignam & æqualem, pœna temporalis ipsi debita, in inferno solui non possit. Nec obest quod talis satispassio sit inuita & inuoluntaria in damnatis. Licet enim ad meritum vel satisfactionem requiratur quod pœna quæ toleratur, sit voluntaria, seu spontaneè acceptata, non tamen ad satispassionem, ad illam enim sufficit æqualitas

inter pœnam & culpam. Vnde in humanis reus qui sustinet pœnam à iudice taxatam & præscriptam, soluit debitum iustitiæ, licet eam non spontaneè, sed inuitè patiatur.

Obijcies primò contra primam partem assertionis: Deus, ex communi Theologorum axiomate, punit citra condignum, & renumerat vltra condignum: At si in inferno puniret pœna æterna peccata venialia damnatorum, non remissa in hac vita quoad culpam, ea non citra sed vltra condignum puniret, cùm pœna duntaxat temporalis peccato veniali debeatur: Ergo ea non punit in inferno pœna in æternum duratura.

Respondeo, concessa maiori, negando sequelam minoris; Deus enim punit vltra condignum peccata venialia damnatorum, in hac vita non remissa quoad culpam, etsi ea puniat pœna in æternum duratura; quia licet ipsis non sit debita per se pœna æterna, illis tamen debetur per accidens, ratione subiecti in quo reperiuntur, quod est incapax omnis veniæ & indulgentiæ, seu remissionis peccati, quia est in termino, & nulla potest illi fieri applicatio meritorum Christi: culpa autem per accidens irremissibilis, per accidens pœnam æternam de condigno meretur. Solutio est D. Thomæ quæst. 5. de malo art. 2, ad 8.

Obijcies secundò contra secundam partem: Vnanimis Ecclesiæ consensus tradit, in inferno non tantùm nullam esse redemptionem, sed nec etiam vllam pœnarum mitigationem: At si peccata venialia, dimissa in hac vita quoad culpam, non punirentur in inferno pœna æter-

æterna, sed duntaxat temporali, daretur in damnatis quædam pœnarum remissio & mitigatio; nam quando pœna illa temporalis esset soluta, non tantam pœnam quantam antea experirentur: Ergo talia peccata in inferno pœna æterna puniuntur.

Respondeo cùm D. Thoma loco in probatione secundæ partis nostræ assertionis relato, quod licet pœna inferni non remittatur aut minuatur, quantùm ad aliquid essentiale; quia pœna essentialis damnatorum est inuariabilis, sicut & gloria essentialis beatorum, eò quod vtrique sint in termino, bene tamen quantùm ad aliquid accidentale, nam sicut pœna accidentalis damnatorum augetur, ita & potest diminui.

§. VII.

Impossibile est peccatum veniale esse in aliquo cum solo originali.

ITa D. Thomas hic qu. 89. art. 6. vbi id probat duplici ratione: Prima quæ habetur in argumento *sed contra*, sumitur ab inconuenienti quòd sequeretur ex aduersa sententia. Si enim aliquis cum veniali & originali decederet, non esset locus in quo puniri posset, nam in lymbo puerorum pro solo originali puniuntur homines; ad purgatorium non descendunt nisi animæ illorum, qui in gratia decedunt, vt illo igne purgatæ, in cælum conscendant; ad infernum verò propter solum peccatum mortale actuale homines detruduntur.

Nec

Nec valet quod dicunt aliqui Recentiores, quod in tali casu, veniale coniunctum cum originali, leui & temporali pœna sensus puniretur in inferno. Tum quia, vt dixi, ad infernum, propter solum peccatum mortale actuale homines detruduntur. Tum etiam, quia licet in inferno pœna temporali puniantur peccata venialia, quoad culpam in hac vita remissa, non tamen illa quæ non fuerunt in hac vita remissa quantùm ad cúlpam, vt constat ex dictis §. præcedenti: Sed in casu posito a D. Thoma, peccatum veniale coniunctum cum originali, non esset in hac vita remissum quantùm ad culpam, cùm homo peccatò originali infectus, non sit capax gratiæ, & applicatione meritorum Christi, sine qua nullum peccatum remittitur quantùm ad culpam: Ergo non puniretur in inferno pœna leui & temporali, vt illi Authores dicunt.

Secunda ratio quam habet idem S. Doctor in corpore eiusdem articuli, potest sic proponi. Si in homine posset reperiri peccatum veniale cum solo originali, vel hoc ei conueniret ante primum instans vsus rationis & libertatis, vel in ipso instanti, vel immediatè post illud instans? nullum ex his dici potest: Ergo &c. Maior patet a sufficienti enumeratione, minor verò probatur quantùm ad singulas partes. In primis enim quod hoc non possit conuenire homini ante primum instans vsus rationis, manifestum videtur ex eo quod ante illud instans homo nec rationis nec libertatis compos sit. Quod verò id non possit ei competere in ipso instanti vsus rationis & libertatis, vel immediatè post, sic ostenditur.

Puer in primo instanti vsus rationis, aut iustificatur, aut peccat mortaliter: Ergo non potest in eo instanti, vel immediatè post, reperiri in ipso peccatum veniale cum solo originali. Consequentia patet, nam si iustificetur, consequetur per gratiam remissionem peccati originalis; si verò peccet mortaliter, peccatum veniale quod postea commitet, non erit coniunctum cum solo originali. Antecedens verò sic probatur: Puer in primo instanti vsus rationis, tenetur inexcusabiliter se conuertere in Deum, vel explicitè, vel saltem implicitè: si adimpleat hoc præceptum, eo ipso in eodem instanti a peccato originali mundatur per gratiam iustificantem, quæ ipsi a Deo infunditur; quia amor Dei super omnia non est compossibilis cum hac culpa, sicut neque cum alia mortali: si verò illud non impleat, peccat mortaliter peccato omissionis: Ergo puer in primo instanti vsus rationis, aut iustificatur, aut mortaliter peccat.

Dices primò, hanc rationem D. Thomæ falsum supponere, nempe dari præceptum naturale se conuertendi in Deum in primo instanti morali vsus rationis; non enim verisimile est, nec suauitati diuinæ prouidentiæ conueniens, quod Deus statim in ipsa prima vigilia rationis hominem vrgeat & quasi opprimat præcepto tunc primum explendo.

Verùm tale præceptum de facto dari, & non esse a D. Thoma gratis excogitatum, multipliciter potest ostendi. Primò quia statim atque lex aliqua alicui sufficienter promulgata est, tenetur eam acceptare, & illi se subijcere: v. g. cùm primò proponitur ali-

cui lex euangelica, ipseque veritatem talis legis sufficienter agnoscit, tenetur amplecti illam, & proponere viuere secundùm ipsam, saltem in communi, & nisi ita faciat, mortaliter peccat, vt satis communiter docent Theologi in tractatu de legibus: Sed homini in primo instanti morali vsûs rationis, per dictamen synderesis, & lumen naturale rationis, intimatur a Deo lex naturalis, dictans bonum honestum esse sequendum, & præferendum vtili ac delectabili: Vnde SS. Patres, præsertim Cyrillus, illud Ioan. 1. *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, intelligunt de illuminatione in primo instanti vsus rationis, in quo homo dicitur tunc in mundum venire, quia tunc primò incipit viuere vt homo: Ergo in eo instanti tenetur homo tali legi se subijcere, & deliberare sequi bonum honestum & rationi consonum, quod est virtualiter & implicitè in Deum se conuertere; cum in amore boni honesti, Deus vt huius boni author & finis, virtualiter & implicitè contineatur.

Secundò, homo in illo primo instanti ingreditur moraliter in mundum, & viam vitæ rationalis & humanæ incipit; vnde sicut ille qui incipit aliquod longum iter, ex dictamine rectæ rationis & prudentiæ, tenetur initio illius aliquem terminum sibi præstituere; ita & homo in primo illo instanti debet certam operandi regulam, certumque & fixum scopum, quò suas operationes dirigat, sibi proponere, nempe honestè, & conformiter ad dictamen rectæ rationis viuere; aliàs maximo errandi in decursu vitæ periculo se expo-

ponet, cùm paruus error in principio sit maximus in fine.

Tertiò, Angelus adstrictus fuit præcepto diligendi Deum, & conuertendi se in illum, in primo instanti suæ libertatis, quod fuit secundum suæ creationis, & correspondet primo nostro instanti morali: Ergo etiam nos tenemur in hoc nostro instanti, similem dilectionem elicere, & in Deum nos conuertere, eo modo quo in illa ætate sumus capaces, id est explicitè vel implicitè, secundum illuminationem quæ tunc nobis datur a Deo, vtpote cum eadem ratio vtrobique militet, nempe quod omnis creatura rationalis, vbi plenè exercet dominium suæ voluntatis, & agit vt omnino libera, tenetur se suo Creatori submittere, & primum amorem, veluti primum voluntatis fructum, illi consecrare. Et sanè rationi valde consentaneum videtur, vt Deus talis creaturæ author, pro creationis beneficio exigat ab illa ex tunc huiusmodi pensionem, atque primitias libertatis a se creatæ, sibi consecrari expostulet, sicut olim in lege mosaica præcipiebat sibi offerri omnia primogenita animalium, & omnium primitias frugum.

Demum omnia alia tempora pro impletione præcepti dilectionis Dei ab Aduersarijs assignata, non sunt ita apta & conuenientia, sicut primum illud instans morale vsus rationis, quod assignatur a D. Thoma, vt patebit ea referendo ex Tamburino lib. 2. in Decal. cap. 3. §. 2. vbi decem Theologorum sententias recenset, his verbis: *Primum tempus quod aliqui assignant, est initium vsus rationis: se-*

cundum, finis vitæ: tertium, tota vita indeterminatè sumpta, vt saltem semel in ea ametur Deus, quartum, omnes dies festiui, in quibus debemus Deo specialiter vacare: quintum, tempus in quo adultus suscipit baptismum: sextum, tempus quo quis suscipit Eucharistiam: septimum, quando fortè sumitur martyrium: octauum, quando magnum à Deo accipis beneficium: nonum, quando audis aliquem contra Deum blasphemantem: decimum, quando graui vrgeris tentatione, præsertim odij Dei, cum periculo consensus, nisi ad Deum per amorem te conuertas. Patet inquam omnia illa tempora non esse ita apta & conuenientia ad implendum præceptum dilectionis, sicut initium vsus rationis. Quod enim dicitur de instanti mortis, communiter reprobatur; quia cùm præceptum dilectionis Dei traditum sit ad rectam vitæ humanæ institutionem, per relationem operationum nostrarum in Deum, tanquam in vltimum finem, & ad conciliandam, conseruandamque amicitiam cum illo, rationi dissonat vt in solo vitæ exitu obliget, totumque vitæ spatium extra talem obligationem sit. Vnde Dominicus Soto lib. 2. de iustitia & iure qu. 3. art. 10. loquens de hac sententia sic ait: *Si dixeris satis esse semel in vita, idque in articulo mortis, præceptum dilectionis Dei implere, profectò longè à natura huius præcepti aberras: cùm enim præceptum hoc cæterorum omnium sit præambulum, & vt ait Paulus, finis (nam finis præcepti est charitas) ridiculum esset dicere, quod liceat transigere totam vitam, antequam nos obliget.*

Similiter alia sententia, quæ totum vitæ tem-

tempus indeterminatè aſſignat, communiter reijcitur, eò quòd cuilibet præcepto determinato, certum & determinatum tempus in quo obliget aſſignari debeat; vnde hic modus dicendi difficultatem non ſoluit, ſed diſſimulat. Aliæ etiam ſententiæ, excepta vltima, omni probabilitate carent, cùm elicere actus charitatis, temporibus ab illis Authoribus deſignatis (puta diebus feſtiuis, cùm debet ſuſcipi baptiſmus, vel Euchariſtia, vel dum inſtat tempus martyrij, aut magnum aliquod beneficium à Deo recipitur) non ſit præceptum, ſed duntaxat conſilium.

Solùm poteſt eſſe difficultas circa vltimam ſententiam, quam docet Thomas Sanchez lib. 2. ſummæ cap. 35. vbi reiectis alijs dicendi modis, docet præceptum charitatis tunc ſolùm obligare, cùm graues odij Dei tentationes inſtant, & periculum illis ſuccumbendi adeſt, niſi tentatus actum amoris Dei eliciat. Sed hunc etiam dicendi modum inſufficientem eſſe demonſtrant Carmelitæ Salmanticenſes diſp. 20. dubio 1. num. 5. Primò quia obligatio ad actum, quæ eſt præcisè ratione tentationis caſu occurrentis & vrgentis, non eſt obligatio per ſe, ſed per accidens; ſicut per accidens & non per ſe eſt, quod talis tentatio tunc occurrerit, & alia via ſuperari non poſſit; tempus autem quod quærimus non eſt illud in quo præceptum dilectionis Dei vrgeat per accidens, ſed in quo obliget per ſe, quia certum eſt aſſignandum eſſe aliquod tempus huius per ſe obligationis. Secundò, quia talis obligatio debet eſſe communis omnibus adultis, & omnes illos conſtringere, ſicut ipſum

præceptum commune est, & omnibus imponitur: Sed illa occasio in qua vrgent graues odij Dei tentationes, & periculum illis succumbendi, non est communis omnibus adultis; plurimi enim sunt qui toto tempore vitæ, nullis huiusmodi tentationibus vexantur: non igitur hac via assignatur sufficiens tempus prædictæ obligationi.

Ex his intelliges, D. Thomam non adinuenisse aut excogitasse nouum præceptum, dum puerum peruenientem ad vsum rationis asseruit teneri ad se conuertendum in Deum, sed solùm determinasse & declarasse tempus, quo primum & antiquissimum omnium mandatorum, scilicet charitatis, obligare incipit, nempe primum instans morale vsûs rationis.

Nec obstat, si huius ætatis imbecillitatem alleges, quæ non videtur ad talem obligationem subeundam idonea: nam facilius est puero talem conuersionem seu dilectionem in illo instanti elicere, quando nulla adest indispositio, ex aliquo peccato personali relicta, quam eo transacto, vbi talis indispositio posset voluntatem retardare. Vnde suauiùs egisse videtur diuina prouidentia, restringendo tale præceptum ad primum instans, quam si vlteriùs illud distulisset.

Addo quod puer ad annos discretionis perueniens, non tenetur se conuertere in Deum, nisi iuxta illuminationem & notitiam de Deo quæ tunc ipsi communicatur; ita vt si notitia Dei fuerit explicita, ad amorem explicitum; si implicita, ad implicitum tantùm teneatur; id est ad amorem boni honesti, in quo Deus, vt huius boni author & finis, virtualiter & implicitè continetur. Di-

Dices secundò: Puer priùs peruenit ad vsum imperfectum rationis quam ad plenum & perfectum; ratio enim in homine nō incipit omnino subitò, sed successiuè & paulatim ligamina eius tolluntur, per organorum depurationem, humorumque exsiccationem: Ergo cùm imperfecta deliberatio sufficiat ad peccandum venialiter, vt patet in motibus concupiscentiæ primò primis, puer ante instans morale vsus rationis, in quo habet plenum & perfectum discursum, seu rationis & libertatis vsum, poterit peccare venialiter per aliquos motus indeliberatos, subindeque peccatum veniale cum solo originali existere.

Respondeo, dato Antecedenti, negando consequentiam, ad cuius probationem dico cum Caietano hic qu. 89. art. 6. quod *licet ad peccandum venialiter minùs libertatis sufficiat in exercitio, quam ad mortale, quia absq; deliberatione peccatur venialiter, non tamen sufficit in facultate; quia non peccatur venialiter absque libera facultate dominandi super singulos motus; quæ facultas absque plena libertate non est.* Vnde cùm puer ante primum instans morale vsus rationis, careat tali facultate, etsi fortè aliquem vsum imperfectum libertatis habere possit, tamen tunc incapax est peccandi venialiter.

Dices tertiò: Cùm primum instans in quo puer, in sententia D. Thomæ, tenetur se conuertere ad Deum, non sit mathematicum, & omnino indiuisibile, sed morale claudens in se aliquod temporis spatium, potest in eo assignari tempus sufficiens, in quo puer peccet venialiter, etiam cum plena aduertentia, ante-

quam

quam impleat tale præceptum: Ergo poterit peccatum veniale reperiri cum ſolo originali.

Reſpondeo negando Antecedens, licet enim tale inſtans non ſit phyſicum, ſed morale, & aliquod temporis ſpatium in ſe includat; cùm tamen in illo Deus ſpeciali dictamine, in intellectû pueri cauſato, obligationem adimplendi tale præceptum illi intimet, eumque per talem cognitionem vrgeat ad deliberandum de ſeipſo, in ordine ad debitum finem, ſi data opera puer tunc ad aliud cogitandum vel operandum ſe diuertat mortaliter peccat, ſubindeque peccatum originale non reperitur tunc in illo cum ſolo veniali.

Dices quartò: Etſi puer in inſtanti morali vſus rationis adimpleat ſupra dictum præceptum, & ſeipſum ordinet ad bonum honeſtum, non tamen propterea iuſtificatur, & à peccato originali mundatur: Ergo ruit præcipuum fundamentum cui ratio D. Thomæ innititur. Conſequentia patet ex ſupra dictis, Antecedens verò probatur ex eo quod ad iuſtificationem requíritur cognitio myſteriorum fidei, ſaltem myſterij Trinitatis, & Incarnationis, vt docent Theologi in tractatu de iuſtificatione, & de fide: Ergo etſi puer in primo inſtànti vſus rationis, in bonum explicitè ſe conuertat, & implicitè in Deum vt talis boni authorem & finem, non tamen propterea iuſtificatur, nec à peccato originali mundatur.

Reſpondeo negando Antecedens, & ad eius probationem dico, quod ſit Deus ſua infinita miſericordia & prouidentia conferat

puero

puero peruenienti ad vsum rationis, auxilium efficax quo se conuertat in bonum honestum explicitè, & implicitè in Deum, vt talis boni authorem & finem, consequenter ad hanc misericordiam & prouidentiam specialem, vel illum immediatè per seipsum illuminabit de prædictis mysterijs, vel aliquem prædicatorem ad eum diriget, qui ipsum de illis instruat. Ita D. Thomas qu. 14. de verit. art. 11. ad 1. vbi ait quod si aliquis nutritus in syluis, vel apud barbaras gentes, vbi nihil de nostra fide audiuit, *ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni & fuga mali, certissimè tenendum est, quod ei Deus vel per internam inspirationem reuelaret ea quæ sunt ad credendum necessaria, vel aliquem prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium Actorum*. 10. Sed de hoc fusiùs in tractatu de gratia.

Finis Tomi III. Manualis Thomistarum.

